

LA FILOSOFÍA UNA EN LAS MÚLTIPLES FILOSOFÍAS A TRAVÉS DE LA HISTORIA. LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Gabriel Amengual

Universitat de les Illes Balears

ABSTRACT: The aim of this paper is to examine the Hegelian conception on the History of Philosophy. According to Hegel, History of Philosophy has a philosophical dimension. Accordingly, History of Philosophy is also Philosophy. Furthermore, History of Philosophy is related to other subjects as General History, Science History, Politics or Arts History, an aspect which is remarked in this paper. In addition, this paper analyzes both the development of Hegelian thought in relation to his considerations on History of Philosophy.

KEY WORDS: History of Philosophy, Philosophy of History, History and System, Spirit, State.

RESUMEN: Dos aspectos destacan en la concepción hegeliana de la Historia de la Filosofía: a) el carácter filosófico de la Historia de la Filosofía (aspecto ya muy destacado en Kant), que implica una reflexión acerca del peculiar carácter histórico de la filosofía (aspecto casi olvidado por Kant), además de su relación con el carácter esencialmente sistemático del saber filosófico (apartado 3); y b) la conexión de la Historia de la Filosofía con la historia en general: la historia de la política, de las ciencias, del arte, de la religión, de la cultura en general (apartado 4). Al desarrollo de estos dos puntos básicos de la teoría hegeliana de la Historia de la Filosofía se antepone una breve exposición de la evolución del pensamiento de Hegel al respecto, con lo que se dará cuenta de los textos y de las diferentes posiciones (apartado 1) y otra breve exposición del lugar sistemático y fin propedéutico de la Historia de la Filosofía (apartado 2).

PALABRAS CLAVE: Historia de la Filosofía, Filosofía de la Historia, historia y sistema, Espíritu, Estado.

En la concepción de la Historia de la Filosofía Hegel comparte planteamientos básicos kantianos –la visión sistemática, unitaria, progresiva, teleológica–, pero a la vez representa una divergencia y –de algún modo– un paso adelante muy considerable, tanto por su mayor dedicación y cultivo de la Historia de la Filosofía, incluyendo un estudio más cuidado de las fuentes y obras de los filósofos, dándole así una mayor relevancia dentro de las disciplinas filosóficas, como también por la reflexión teórica acerca de dicha disciplina, concepto, método, estatuto teórico, lugar y función dentro de la filosofía. «Hegel es el primero en presentar en el marco de su filosofía idealístico-especulativa una teoría de la historiografía filosófica filosóficamente fundante e intenta en su realización in concreto hacerle justicia».¹ Además de esta labor, hay que constatar que este campo de la filosofía fue muy cultivado por Hegel, lo cual contrasta con el hecho de que es uno de los puntos menos estudiados por la investigación posterior, especialmente si dejamos de lado los estudios de la recepción que Hegel hiciera de algunos filósofos.²

Fundamentalmente dos aspectos destacan en la concepción hegeliana de la Historia de la Filosofía: 1) el carácter filosófico de la Historia de la Filosofía (aspecto ya muy destacado en Kant), que implica una reflexión acerca del peculiar carácter histórico de la filosofía (aspecto casi olvidado por Kant), además de su relación con el carácter esencialmente sistemático del saber filosófico (apartado 3); y 2) la conexión de la Historia de la Filosofía con la historia en general: la historia de la política, de las ciencias, del arte, de la religión, de la cultura en general. (apartado 4).

Al desarrollo de estos dos puntos básicos de la teoría hegeliana de la Historia de la Filosofía se antepondrá una breve exposición de la evolución del pensamiento de Hegel al respecto, con lo que se dará cuenta de los textos al mismo tiempo que de las diferentes posiciones (apartado 1) y otra breve exposición del lugar sistemático y fin propedéutico de la Historia de la Filosofía (apartado 2).

¹ DÜSING, Klaus, «Dialektik und Geschichtsmetaphysik in Hegels Konzeption philosophiegeschichtlicher Entwicklung», in: *Logik und Geschichte in Hegels System*, hrsg. v. Hans-Christian Lucas und Guy Planty-Bonjour. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, p. 127; cfr. Ib., *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt 1983, p. 39. Sobre la importancia histórico-filosófica de la concepción hegeliana de la Historia de la Filosofía ver el estudio de CESA, Claudio, «System und Geschichte im Spannungsfeld zwischen Schelling und Hegel, in: *Pragmatik*, vol I: *Pragmatisches Denken von den Ursprüngen bis zum 18. Jahrhundert*. Hrsg. v. H. Stachowiak. Hamburgo 1986, pp. 508-527, esp. pp. 520ss.; así como el estudio general de GELDSETZER, Lutz, *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert*. Meisenheim a.M. 1968, pp. 47-53. En su amplísimo estudio curiosamente BRAUN, Lucien, *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris 1973, ni cita a Hegel.

² Sobre la concepción hegeliana de la Historia de la Filosofía recientemente se han publicado algunos trabajos como GÉRARD, Gilbert, *Le concept hégélien de l'Histoire de la Philosophie*. Paris 2008; HEIDEMANN, Dietmar H. / KRJUNEN, Christian (Hg.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt 2007, que cuenta con una primera parte, con tres contribuciones, sobre la teoría de la historia de la filosofía; además de JAESCHKE, Walter, *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart-Weimar: Metzler 2003, pp. 477-497; BOUTON, Christophe, «L'histoire dont les événements sont des pensées. Hegel et l'histoire de la philosophie», in: *Revue philosophique de Louvain* 98 (2000: 2) 294-317; y del capítulo primero de DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, pp. 7-39.

1. La evolución de la concepción hegeliana de la Historia de la Filosofía

El estudio de la evolución de la concepción hegeliana de la Historia de la Filosofía está en sus inicios. Se trata de un estudio que se ha hecho necesario a causa de la edición de nuevos materiales, tanto del período de Jena como del de Berlín, pero a la vez se ve dificultado por la pérdida de textos desaparecidos.³

Prescindiendo de algunas notas del período juvenil,⁴ Hegel se ocupa por primera vez de la Historia de la Filosofía en el escrito de 1801 *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, que se abre precisamente con unas consideraciones acerca de la «visión histórica de sistemas filosóficos».⁵

Una tal visión histórica es rechazada porque, contemplando la multitud de sistemas precedentes, acaba en la indiferencia «que la vida alcanza después de haberse ensayado en toda clase de formas» (TWH II 15 / 11); o también porque no puede consistir más que en acumular conocimientos en vez de buscar la totalidad, en vez de captar la vitalidad y proseguir la creatividad, en definitiva, en vez de buscar la ciencia; y en este caso se trata

³ No es nuestra pretensión hacer aquí dicho estudio. Esta exposición se basa en el material ya publicado y en los estudios sobre ellos. En los últimos años se ha hecho una nueva edición de las lecciones de Berlín sobre la Historia de la Filosofía, que, en vez de ser una composición del editor, intenta reflejar mejor las fuentes; de hecho esta nueva publicación toma como base las lecciones del curso 1825-26, porque parece el más completo y mejor documentado, aunque, cuando es de interés, se hacen referencias a otros cursos: HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. Pierre Garniron und Walter Jaeschke, Teil 1: *Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*. Hamburgo 1994; Teil 2: *Griechische Philosophie I. Thales bis Kyniker*. Hamburgo 1989; Teil 3: *Griechische Philosophie II. Plato bis Proklos*. Hamburgo 1996; Teil 4: *Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*. Hamburgo 1986 (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, vols. 6, 7, 8 y 9). Cfr. mi recensión de los vols. (o Teile) 4 y 2 in: *Taula. Quaderns de pensament* núm. 15 (1991) 152-154 y *Taula. Quaderns de pensament* núm. 25-26 (1996) 178-180 respectivamente.

⁴ El único en afirmar que los escritos juveniles, es decir hasta 1800, el final de su período de Frankfurt, contienen, especialmente los de Berna y Frankfurt, implícitamente una Historia de la Filosofía es ZIMMERLI, Walther Chr., «Geschichtsphilosophie und Philosophiegeschichte im Denken des jungen Hegels. Ansätze zu einer Theorie der Philosophiegeschichte», in: *Natur und Geschichte*, hrsg. v. K. Hübner u. A. Menne. Hamburgo 1973, pp. 470-479, porque la ve implícita en las consideraciones acerca de la historia de la religión (del cristianismo). Este estudio de Zimmerli es una confrontación y contraposición al de KIMMERLE, Heinz, «Zum Verhältnis von Geschichte und Philosophie im Denken Hegels», in: Id., *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels 'System der Philosophie' in den Jahren 1800-1804*. Bonn 1970 (Hegel-Studien Beiheft 8) pp. 301-312 (versión algo corregida de Id., «Notwendige geschichtliche und philosophische Bemerkungen zum Verhältnis von Geschichte und Philosophie bei Hegel», in: *Hegel-Jahrbuch 1968-69*. Hg. von Wilhelm R. Beyer im Auftrage der Hegel-Gesellschaft. Meisenheim-Glan 1970, pp. 135-146) quien defiende que para Hegel en el escrito de la *Diferencia* la filosofía no tiene ningún desarrollo histórico.

⁵ HEGEL, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie* (1801), in: *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der 'Werke' von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 20 vols. Frankfurt/M 1970 (Theorie-Werkausgabe), vol. II, pp. 15-20 (Esta edición se citará con la abreviatura TWH, el número romano para el volumen y el arábigo para la página) (vers. cast. de María del Carmen Paredes Martín: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Madrid 1990, pp. 11-17). En este apartado este escrito se cita en el texto indicando la página de la edición alemana y la castellana separada con una /. Sobre este escrito bajo el punto de vista de la concepción de la Historia de la Filosofía puede verse SCHNEIDER, Helmut, *Das Verhältnis von System und Geschichte der Philosophie als Methodenproblem*. Bonn 1968 (Ms., phil. Diss.), pp. 23-26; DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, pp. 14-18.

también de una forma de indiferencia (ibid.). «Todo sistema es susceptible de ser tratado históricamente» (ibid. / 12); pero el tratamiento «histórico» es entendido por Hegel como la transformación de un sistema del pasado «en una opinión muerta», en un conjunto de opiniones, «superflua colección de momias y cúmulo general de contingencias» sin reconocimiento de verdad en él (TWH II 16 / 12). «El comportamiento histórico» «surge de un interés cualquiera por el conocimiento de opiniones» y para dicho comportamiento «el espíritu viviente [...] pasa de largo como un fenómeno ajeno y no revela su interior». (ibid.). Por el contrario, «el espíritu viviente, que habita en una filosofía, exige para desvelarse ser alumbrado por un espíritu afín». (ibid.).⁶

El otro modo de hacer Historia de la Filosofía que Hegel critica, y que explícitamente atribuye a Karl Leonhard Reinhold (1758-1823), consiste en considerar las peculiaridades de cada filosofía, entendida como «una especie de oficio» (TWH II 16 / 13), con la intención de «penetrar más profundamente que nunca en el espíritu de la filosofía» (ibid.). Dicha visión histórica ve un progreso en la Historia de la Filosofía, puesto que dicho oficio «puede mejorarse mediante técnicas constantemente renovadas». (TWH II 16 / 13) Pero, como cada filosofía responde a peculiaridades, todas ellas no son más que ejercicios previos, antecedentes de otras formas posteriores y sucesoras; «y en todo tiempo los sistemas filosóficos ya aparecidos nunca podrían ser considerados más que como ejercicios previos de cabezas privilegiadas». (TWH II 17 / 14) Y todo ello se debe a un error en el mismo concepto de filosofía: «Lo que es peculiar de una filosofía, y precisamente por serlo, sólo puede pertenecer a la forma del sistema, no a la esencia de la filosofía». (TWH II 17 / 14) En efecto, «si lo absoluto y su manifestación, la razón, son eternamente una y la misma cosa, como así es, toda razón, que se ha centrado en sí misma y se ha conocido, ha producido una verdadera filosofía y ha solucionado su tarea propia, tarea que, como su solución, es la misma en todo tiempo». (ibid.).⁷

En resumen, la visión histórica es rechazada, porque según Hegel se reduce o bien a coleccionar opiniones peculiares o bien a considerar las filosofías anteriores como antecedentes para la propia. Por su parte exige encontrar la verdad en las anteriores filosofías, dado que la verdad de la filosofía sólo puede ser una. La filosofía propiamente dicha no es histórica, la historicidad afecta únicamente a las formas contingentes de su aparición. Así, por ejemplo, la doctrina de las ideas y ontología platónicas o la doctrina spinoziana de la sustancia una, que no son ni opiniones ni ejercicios previos, son para Hegel formulaciones ejemplares de la verdad una del Absoluto partiendo de la situación y de la filosofía de su tiempo respectivo. Hegel no aprecia una evolución progresiva en la Historia de la Filosofía; y menos aún su propio proyecto sistemático, que apenas está esbozado, es visto como meta de la secuencia histórica de las teorías filosóficas. Su actitud respecto a las filosofías especulativas del pasado es afirmativa, y no por

⁶ Se nota aquí la concepción ilustrada de las verdades históricas como hechos contingentes, frente a las verdades de razón, que son necesarias.

⁷ De manera semejante se expresa en «Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere», in: TWH II 172, 177s. (Vers. cast. de D. Negro Pavón: «Sobre la esencia de la filosofía en general, con especial referencia a su relación con el estado actual de la filosofía», in: *HEGEL, Esencia de la filosofía y otros escritos*. Madrid 1980, pp. 6, 13s.)

apelación a autoridades. En cambio, se muestra crítico respecto a la filosofía coetánea, que desconoce y, por tanto, no aprecia dichas doctrinas, así como respecto a la tendencia romántica a esperar de una filosofía originalidad individual, apreciar las peculiaridades.

En los primeros años de Jena Hegel no admite una evolución histórica, al modo teleológico por ejemplo, en la sucesión de las filosofías; más bien tiende a nivelarlas concediéndoles el mismo rango bajo el punto de vista de su conocimiento de la verdad, adoptando con ello una posición similar a la del romanticismo de Jena,⁸ del mismo modo que se concede la misma importancia a las grandes obras de arte de las diferentes épocas:

«Cada filosofía es completa en sí misma y, como una obra de arte, tiene la totalidad en sí. Así como Rafael y Shakespeare, si hubieran conocido las obras de Apeles y Sófocles, no les hubieran podido parecer meros ejercicios previos –sino una fuerza afín del espíritu–, igualmente la razón tampoco puede ver en las configuraciones anteriores de sí misma solamente ejercicios previos de utilidad para ella». (TWH II 19 / 17)

Ello ciertamente no implica que toda filosofía sea igualmente significativa y, por tanto, igualmente conocimiento del Absoluto. Hegel critica las filosofías modernas y coetáneas, y en parte también las antiguas. Así, por ejemplo, las paradojas y antinomias del *Parménides* platónico son auténtico escepticismo, que él acepta, por ser –así lo interpreta– parte integrante de la filosofía del Absoluto, como la parte negativa de este Absoluto; en cambio, el escepticismo de la academia platónica y sobre todo el pirrónico hasta Sexto Empírico representan para Hegel una progresiva depravación.⁹

En estos años no aparece en Hegel aún una conciencia histórica, atenta a la distancia temporal respecto de las filosofías anteriores; como tampoco una teoría ya formada de la Historia de la Filosofía. Más bien considera su tarea la de redescubrir o recuperar la verdad sustancial, marginada en su tiempo, y hacerla valer bajo las condiciones de su tiempo. Así lo viene a afirmar en el anuncio del curso sobre Lógica y Metafísica del semestre de invierno de 1801-02:

«Del verdadero conocimiento de la misma [filosofía] surgirá la convicción de que en *todos* los tiempos sólo se ha dado *una* y precisamente la misma filosofía. Con ello, por tanto, no prometo nada nuevo, sino que con mis búsquedas filosóficas pretendo propiamente restablecer lo viejo más viejo [*das älteste Alte wiederherzustellen*] y liberarlo del malentendido».¹⁰

* * *

Un cambio radical en la concepción de la Historia de la Filosofía apunta en el *curso de 1805-06*, en el cual por primera vez Hegel expone detenidamente la Historia de la Filosofía y desarrolla una teoría de la misma, siendo, por tanto, la primera parte de la

⁸ DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 17.

⁹ Cfr. HEGEL, «Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten», in: TWH II 228ss., 237s. (Vers. cast. de D. Negro Pavón: «Relación del escepticismo con la filosofía. Exposición de sus diversas modificaciones y comparación entre el contemporáneo y el antiguo», in: *Id.*, *La esencia de la filosofía*, cit., pp. 67ss., 79ss.)

¹⁰ ROSENKRANZ, Karl, *G.W.F. Hegels Leben*. Darmstadt 1977, p. 192

filosofía del espíritu que Hegel expone separadamente.¹¹ En la actualidad no se conserva ni el manuscrito de Hegel ni apunte alguno de alumnos de este curso. Karl Rosenkranz (1805-1879) y Karl Ludwig Michelet (1801-1893), que todavía conocieron el manuscrito de Hegel y aseguran que constituyó la base incluso para las lecciones de Berlín,¹² dan testimonio de este curso y ofrecen algunos datos y citas del mismo.¹³ Otra fuente de información sobre este curso es el informe de Gabler.¹⁴

Según Rosenkranz¹⁵ Hegel ya había mostrado una gran familiaridad con la Historia de la Filosofía en sus estudios publicados en el *Kritisches Journal*, pero ahora tomó conciencia de la unidad de la filosofía en todas las filosofías, ahora trabajó por primera vez la historia universal desde el punto de vista del saber absoluto, y ahora –esto es lo más significativo para nuestro tema– Hegel «se vio por primera vez en su relación histórica» con las filosofías precedentes. Gabler a su vez informa que Hegel llevaba a cabo un detenido y documentado estudio de fuentes, lo cual es además subrayado para el caso de la filosofía de Aristóteles. Respecto a la exposición destaca «el por entonces inaudito nuevo avance dialéctico de sistema a sistema».¹⁶ Ya empieza a señalarse una evolución teleológica que desemboca en su sistema.

De acuerdo con estas informaciones cabe afirmar que en este curso emergen ya las líneas fundamentales de su teoría de la Historia de la Filosofía, que se mostrarán válidas incluso en las ampliaciones y modificaciones posteriores. Al fin y al cabo la teoría de la Historia de la Filosofía no corre un destino diferente que la filosofía hegeliana en su conjunto, que en estos años vive un tiempo decisivo en su formación. Como señala K. Düsing,¹⁷ este esbozo de Historia de la Filosofía cuenta con tres presupuestos decisivos, que no se daban al principio de los años de Jena, pero que a lo largo de ellos se han ido formando: 1) La formación de un sistema, de cuya independencia y superioridad Hegel está convencido, aunque (o precisamente por ello) se haya formado en diálogo con los anteriores. 2) La formación de una dialéctica que, entendida como movimiento conceptual sobre la base de contradicción y negación determinada, permite comprender

¹¹ Cfr. GARNIRON, Pierre / HOGEMANN, Friedrich, «Hegels Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie», in: *Hegel-Studien* 26 (1991) 110-119, ref. p. 111.

¹² Así lo afirma DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 18, y Id., «Hegels Vorlesungen an der Universität Jena. Manuskripte, Nachschriften, Zeugnisse», in: *Hegel-Studien* 26 (1991) 22. (y de hecho ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, p. 201 lo viene a afirmar claramente), mientras que GARNIRON / HOGEMANN, «Hegels Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie», p. 111 niegan que Hegel usara la introducción en que se expone la teoría general de la Historia de la Filosofía, puesto que sitúan una nueva ruptura después de Jena, determinada por la elaboración de la lógica en los años 1812-16, que dará lugar a la teoría de la Historia de la Filosofía de Heidelberg y Berlín.

¹³ ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, pp. 201-2; MICHELET, «Vorwort» des Herausgebers, in: HEGEL, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. K.L. Michelet, vol. XIII. Berlin 1833, pp. VI., X, XVI.

¹⁴ El informe del entonces estudiante Gabler se encuentra editado por KIMMERLE, Heinz, «Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)», in: *Hegel-Studien* 4 (1967) 21-93, el informe en pp. 65-73, y sobre este curso de Historia de la Filosofía pp. 69-71, el anuncio de este curso: «Historiam philosophie hor. VI-VII tradet» en p. 55. Cfr. DÜSING, «Hegels Vorlesungen an der Universität Jena...», p. 22. Sobre este curso cf. DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, pp. 18-20.

¹⁵ ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, p. 201.

¹⁶ KIMMERLE, «Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)», p. 70.

¹⁷ DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 19.

unitariamente procesos lógicos e históricos. 3) La construcción de una nueva metafísica de la subjetividad como superación de la metafísica spinoziana de la sustancia una. El movimiento dialéctico del pensar y la meta hacia la que avanza, reciben de esta manera una fundamentación en dicha metafísica de la subjetividad.

* * *

A partir de esta posición puede fácilmente comprenderse que la teoría hegeliana de la Historia de la Filosofía pertenece a la consumación del espíritu que vuelve a sí históricamente y finalmente se comprende lógicamente y que con ello se presuponen las bases de una lógica especulativa así como también la conciencia histórica y el comprender histórico. Como muy bien han puesto de relieve J. C. Flay y O. Pöggeler, una tal concepción nueva de la Historia de la Filosofía se fue forjando en los años de preparación de la *Fenomenología del espíritu* de 1807.¹⁸ En efecto, en los últimos años de Jena Hegel alcanza una comprensión lógica de la historia, que después en Berlín intentará ampliar. Esta comprensión es desarrollada en la *Fenomenología* de 1807 como construcción del proceso mitológico-religioso. La Historia de la Filosofía suministra el modelo para la concepción lógica de la historia.¹⁹

La *Fenomenología del espíritu*, tal como afirma el mismo Hegel, «puede considerarse [...] como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu».²⁰ Así pues, en dicha obra Hegel expone como el espíritu, tanto individual como universal, toma como punto de partida la experiencia histórica y recorre, por tanto, la historia entera. Ninguna estación se pierde, sino que se conserva en la siguiente. Todo el pasado se encuentra en cada estación. La relación al pasado es el momento esencial de la teoría del espíritu. La Historia de la Filosofía naturalmente se halla incluida en este pasado. La comprensión del pasado pertenece esencialmente al filosofar. Sin embargo, la mediación de presente y pasado es a la vez inmediatez: cada espíritu individual ha de empezar inmediatamente de nuevo con la mediación, e igualmente el espíritu universal ha de empezar inmediatamente en cada fase.²¹

A pesar de la base teórica común sobre la que se asientan tanto la teoría de la Historia de la Filosofía como la *Fenomenología* de 1807, se trata de dos caminos que no cabe identificar, puesto que cada uno mantiene su propia identidad y sus funciones distintas en el sistema: la *Fenomenología*, como propedéutica para con la conciencia natural, la introduce al uso de las determinaciones lógicas fundamentales; la Historia de la Filosofía, además de la comprensión fenomenológica, toma la historia en su

¹⁸ FLAY, J. C., «The History of Philosophy and the Phenomenology of Spirit», in: O'MALLEY, J. J., et al. (ed.), *Hegel and the History of Philosophy*. La Haya 1974, pp. 47-61; PÖGgeler, Otto, «Geschichte, Philosophie und Logik bei Hegel», in: LUCAS, Hans-Christian / PLANTY-BONJOUR, Guy (Hg.), *Logik und Geschichte in Hegels System*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, pp. 101-126.

¹⁹ PÖGgeler, «Geschichte, Philosophie und Logik bei Hegel», p. 104.

²⁰ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. v. Johannes Hoffmeister. Hamburgo 1952, p. 67 (Vers. cast. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra: *Fenomenología del espíritu*. México 1971, p. 54). Esta obra se cita con la sigla PhdG y el número de página del texto alemán y del castellano separados con una /.

²¹ Cfr. PhdG 26s., 563s. / 21s., 473s.

contingencia y reconduce de este modo la naturaleza y la historia hacia el Absoluto como tema de la filosofía especulativa.²²

La exposición de la Historia de la Filosofía de 1805-06²³ está dominada por la convicción de que ahora el espíritu universal se ha encontrado a sí mismo en la absoluta transparencia, de manera que concluye la lucha de la autoconciencia finita con la autoconciencia absoluta.²⁴ Por camino diverso llega al mismo resultado la *Fenomenología del espíritu*, como introducción a la filosofía especulativa (Cfr. PhdG 561 / 470s.). A ambos caminos les subyace una misma lógica especulativa, la desarrollada en Jena, pensada más bien como introducción a la metafísica. Desde que Hegel abandona Jena va a sufrir un cambio la teoría de la Historia de la Filosofía en la medida en que cambia el campo o los presupuestos a partir de los cuales se hacía: hasta 1816 Hegel elabora una nueva Lógica, la ciencia fundamental del sistema, con ello se rompe la unidad de lógica y fenomenología. La fenomenología se reduce y se integra en la teoría del espíritu subjetivo, aunque mantenga su misión original de introducir al sistema. Consecuentemente también cambia el concepto de Historia de la Filosofía. Lo que permanece es que, también en la nueva concepción, la lógica sigue ofreciendo la orientación, el hilo conductor de la Historia de la Filosofía; pero no una lógica pensada como introducción a la metafísica, sino como exposición crítica de la metafísica misma.

* * *

En los años de Heidelberg Hegel dio cursos de Historia de la Filosofía dos veces: en el semestre de invierno 1816-17 y en el de 1817-18. De la introducción al primer curso se conserva el manuscrito de Hegel, que ya fue publicado por J. Hoffmeister, que a su vez es asumido en las lecciones de Berlín.²⁵ Entre estos cursos y los de Berlín no cabe señalar diferencias significativas. En Berlín Hegel dio cursos de Historia de la Filosofía 7 veces: en el semestre de verano de 1819, y en los semestres de invierno de 1820-21, 1823-24, 1825-26, 1827-28, 1829-30, 1831-32, aunque éste último apenas lo empezó, pudiendo dar solamente dos semanas de clase, por sobrevenirle el cólera del que moriría el 14 de noviembre de 1831. Estas lecciones de Berlín son las que nos ofrecen la teoría de la Historia de la Filosofía más desarrollada de Hegel así como la Historia de la Filosofía misma del modo más extenso y documentado. No vamos a decir nada de ellas aquí, porque nos vamos a basar en ellas para la exposición de la teoría hegeliana de la Historia de la Filosofía.²⁶

²² PÖGGELER, «Geschichte, Philosophie und Logik bei Hegel», p. 114.

²³ Para lo que sigue cfr. GARNIRON / HOGGEMANN, «Hegels Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie», p. 111, que a diferencia de Düsing, marcan la diferencia entre las concepciones de la Historia de la Filosofía de Jena y la de Berlín, porque subrayan las diferencias entre la lógica de Jena y la madura de 1812-16.

²⁴ Cfr. TWH XX (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III) 454ss., y HEGEL, *Werke*. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Vol. XV: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. III, hrsg. v. Karl Ludwig Michelet. Berlin 1836, p. 689.

²⁵ HEGEL, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. J. Hoffmeister, 3ª ed. cuidada por Fr. Nicolín. Hamburgo 1966, pp. 1-17. (En adelante se indicará con la abreviatura EGPh). (Hay vers. cast. de E. Terrón: *Introducción a la historia de la filosofía*. Buenos Aires 1980, aunque es traducción de una edición anterior y no coincidente con ésta).

²⁶ Acerca de las fuentes habidas y de las disponibles en la actualidad cfr. GARNIRON / HOGGEMANN, «Hegels Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie»; GARNIRON / JAESCHKE, Walter, «Vorwort der Herausgeber», in: HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 1, pp. XI-LIV.

2. Lugar sistemático y función propedéutica

La Historia de la Filosofía pertenece, de acuerdo con el sistema maduro de Hegel, tal como viene expuesto en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, a la filosofía del espíritu absoluto. El espíritu absoluto es el espíritu que se sabe completamente en su realidad, a saber en su historia. El espíritu es historia, constituida en último término por el movimiento conceptual mismo, impulsado por el proceso del diferenciarse o dirimirse, que incluye el manifestarse al otro, hacerse finito, estar supeditado a la contingencia y a la casualidad, para finalmente volver a sí mismo, reencontrándose a sí mismo en la otredad. La historia representa este proceso de paso por la contingencia y casualidad, constitutivas de la otredad, pero que es asumida como proceso de auto-realización y por ello mismo lleva a la reconciliación o retorno a sí. La teoría del espíritu absoluto, como el espíritu que se sabe completamente, incluye y tiene que dar razón de este proceso histórico, que es de dirempción, de diferenciación y finitización o alienación y a la vez de reconciliación o retorno a sí.²⁷

Las tres formas fundamentales, en las que el espíritu es efectivo, a saber, arte, religión y filosofía, son caracterizadas en esta parte del sistema no sólo por las formas generales de la auto-comprensión: la intuición, la representación y el pensamiento; más bien al mismo tiempo se muestra el devenir histórico, el alcanzar o el ultrapasarse dichas formas de la auto-referencia espiritual en la parte histórica de la estética, de la filosofía de la religión y en las investigaciones sobre la Historia de la Filosofía. La exposición de tales desarrollos históricos pertenece necesariamente a la filosofía del espíritu absoluto y real.

Tal como suele exponerse en la Filosofía de la Historia, ésta, como parte conclusiva y más elevada del espíritu objetivo y puente hacia el espíritu absoluto, «anticipa la teoría del espíritu absoluto, [... puesto que] los modos de auto-comprensión humana, que en ésta son tratados, pertenecen ya a la temática de la teoría de la historia, así como también a la inversa la historia alcanzará su validez en el propio horizonte de la teoría del espíritu absoluto».²⁸ A la historia pertenece esencialmente la comprensión de sí mismo, conciencia de sí y de lo que se lleva entre manos, de lo que es el motor y realización de la historia: la libertad. Y a la inversa, a la libertad, a la conciencia de libertad y al concepto en general, pertenece su despliegue histórico en el esfuerzo por realizarse. De este modo la historia pertenece al concepto mismo y a la exposición por excelencia del mismo: la filosofía, como parte conclusiva del espíritu absoluto.²⁹

En definitiva la explicación del lugar sistemático de la Historia de la Filosofía nos remite a la cuestión central de la pertenencia de la historia al concepto, al sistema, tema fundamental de la teoría de la Historia de la Filosofía, tanto en su aspecto de concepto de Historia de la Filosofía (donde se expone la historicidad interna de la filosofía) como

²⁷ Sobre la pertenencia de la historia al espíritu absoluto cfr. THEUNISSEN, Michael, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*. Berlín 1970, pp. 60-76.

²⁸ ANGEHRN, Emil, «¿Razón en la historia? Sobre el problema de la filosofía de la historia en Hegel», in: AMENGUAL, Gabriel (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*. Madrid 1989, pp. 349-375, cita p. 350.

²⁹ Cfr. ANGEHRN, Emil, *Freiheit und System bei Hegel*. Berlín 1977, pp. 293, 311-316.

en su aspecto de contextualización histórica de la filosofía o historicidad externa de la filosofía, temas a los que se dedican los dos apartados siguientes (3 y 4).

Siendo el espíritu absoluto claramente el lugar sistemático de la Historia de la Filosofía, ello no impide que Hegel le asigne un «fin subjetivo», a saber, el de servir de introducción a la filosofía misma. Así lo afirma Hegel, tanto en sus lecciones de Heidelberg como en las de Berlín.³⁰ El cumplimiento de este fin subjetivo en modo alguno significa que la Historia de la Filosofía asuma la tarea de la *Fenomenología del espíritu* de 1807 como introducción al (o como exposición introductoria del) sistema o a la lógica especulativa. La Historia de la Filosofía, en cumplimiento de su fin subjetivo, no hace más que introducir a los oyentes de manera propedéutica en los desarrollos del pensamiento filosófico, creándoles de manera gradual cierta familiaridad con ellos. Siendo la filosofía sistemática conclusión y resultado de toda la historia filosófica anterior, la historia les familiariza con los momentos del sistema, haciéndoles ver la problemática que intenta aclarar conceptualmente el sistema. Pero, con todo, la Historia de la Filosofía es ya filosofía y ciencia. El cumplimiento del fin subjetivo en nada afecta, por tanto, a la asignación de la Historia de la Filosofía a la teoría del espíritu absoluto.

La Historia de la Filosofía puede cumplir esta función propedéutica, presentando y ejemplificando el significado de los problemas y soluciones de la filosofía misma en determinadas posiciones históricas, porque es una historiografía de índole peculiar, a saber, no es una historiografía reflexiva o que filosofe sobre los acontecimientos de la historia política, sino que expone los hechos mismos, que en Historia de la Filosofía son pensamientos, las obras filosóficas de los «héroes de la razón pensante».³¹ Solamente dichos héroes hacen avanzar la evolución de la filosofía, y por eso ellos marcan el camino de dicha evolución.

La tarea de la Historia de la Filosofía es la de entender los pensamientos de dichos héroes de la razón pensante sin mezcla de representaciones extrañas y a la vez establecer una conexión apreciable de manera razonable entre ellos. De dicha tarea surgen los dos aspectos fundamentales de la Historia de la Filosofía: que sea histórica y filosófica a la vez.

3. Carácter filosófico de la Historia de la Filosofía

Con la afirmación del carácter filosófico de la Historia de la Filosofía Hegel se sitúa en la línea que con tanta fuerza trazara Kant, según la cual en la Historia de la Filosofía no se trata de opiniones o contingencias, sino de la filosofía misma. Pero, bajo este mismo aspecto, Hegel desarrolla el carácter histórico de la filosofía misma, precisamente

³⁰ EGPh, 14, 79, 23 nota 1 (en este último lugar se trata de una nota marginal que, a mi modo de ver, es ambigua, por cuanto podría entenderse que la introducción a la Historia de la Filosofía –y no la Historia de la Filosofía– es a la vez introducción a la filosofía misma; la misma ambigüedad se da en p. 24 nota 1.

³¹ EGPh 11, 92, 124; sobre la historiografía filosófica a diferencia de las otras p. 252s; sobre los diversos modos de historiografía HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. I: *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburgo 1970, pp. 3ss. (Vers. cast. de C. A. Gómez: *La razón en la historia*. Madrid 1972). (En adelante VG y el número de página del texto alemán y del castellano separados con una /).

con el intento de unir internamente sistema e historia, mostrando así la pertenencia de la historia al sistema y con ello el peculiar carácter histórico de la filosofía, diferente de la historia de las ciencias o de la religión; pieza clave de esta teoría de la Historia de la Filosofía será la teoría de la dialéctica sucesión categorial de los sistemas filosóficos en la Historia de la Filosofía y con ello el carácter peculiar del progreso en la Historia de la Filosofía.

3.1. Inicial definición de Historia de la Filosofía

La exposición hegeliana de la teoría de la Historia de la Filosofía empieza con la definición de la Historia de la Filosofía como la exposición de «la galería de los espíritus nobles» (EGPh 6, 21, 25) o de las opiniones (p. 27), historia del pensamiento, de sus configuraciones como evolución (p. 81, 82), de las producciones del pensamiento libre (p. 84), tomándola como la comprensión primera o de sentido común. En analogía con la historia en sentido general, que suele tratar de personajes y sus hazañas, la Historia de la Filosofía trata de los espíritus nobles o de los héroes de la razón pensante (EGPh 11, 92, 124), los hechos de la razón pensante (p. 91), los hechos de los héroes de la razón pensante (p. 124), sus pensamientos u opiniones.

Como ya hemos indicado anteriormente, Hegel comparte con significativos historiadores de su época los criterios según los cuales la historiografía filosófica exige un atento estudio de las fuentes, a fin de construir sobre buenos cimientos la exposición filosófica, la cual, a su vez, se ha de levantar sobre la base de una adecuada comprensión histórica de las intenciones y realizaciones del autor.³² Pero el perfil inconfundible de la teoría hegeliana de la Historia de la Filosofía no está en estos puntos de vista. «Este perfil se muestra justamente en su determinación específica del sentido filosófico de la historiografía filosófica y de la peculiaridad de la Historia de la Filosofía respecto por ejemplo de la historia de otras ciencias o también de la religión».³³

Si, como en toda historia, se trata de comprender documentos y textos, el comprender las obras de los filósofos no se lleva a cabo entendiendo «el sentido gramatical de las palabras», por mucho que ello sea el requisito primero. «Uno puede, por tanto, poseer un conocimiento de las afirmaciones, proposiciones o, si se quiere, de las opiniones de los filósofos, haberse ocupado mucho de las razones y desarrollos de tales opiniones, y, sin embargo, en todos estos esfuerzos puede haber fallado la cosa principal, a saber, el comprender de las proposiciones».³⁴ Comprender no significa solamente captar el sentido gramatical de las afirmaciones de los filósofos, ni tampoco transponer las representaciones allí contenidas en el lenguaje actual; sino que significa captar el sentido originario de aquellas afirmaciones con su pretensión de verdad. Ello sólo puede realizarse adecuadamente si el problema tratado históricamente en aquellas afirmaciones es a la vez pensado de modo crítico y creativo.³⁵

³² Acerca de lo que Hegel comparte y los autores con quienes comparte estos puntos de vista cfr. DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 22s.; Id., «Dialektik und Geschichtsmetaphysik», art. cit., p. 129s.

³³ DÜSING, «Dialektik und Geschichtsmetaphysik», cit., p. 130s.

³⁴ EGPh 9, cfr. también p. 30, 49ss., 59. Contra la tendencia «historicista» ver pp. 133, 281s.

³⁵ DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 23

De este modo tan taxativo Hegel sigue fiel a su rechazo de la «visión histórica» (o historicista o de anticuario) de los sistemas filosóficos, tal como ya planteó en el escrito de la *Diferencia*. Lo que en cambio ahora afirma, y que entonces no podía formular, es la continuidad de la filosofía actual con las anteriores, que aún están vivas. En efecto, la parte de verdad, que puede verse en aquella primera definición de la Historia de la Filosofía como la exposición de la galería de los espíritus nobles,³⁶ puede verse en que presenta la filosofía como una posesión heredada del pasado, resultado del trabajo de las generaciones precedentes. Nos da a entender que lo que somos en filosofía, lo debemos a la *tradición* (EGPh 21), o incluso en un sentido más general «lo que somos, lo somos al mismo tiempo históricamente».³⁷ Pero la misma dilucidación del concepto de tradición empieza por mostrar la inadecuación de dicha imagen o representación de la Historia de la Filosofía. En efecto, la tradición no es como una ama de llaves que conserva fielmente lo recibido, para así, inalterado, pasarlo a las generaciones venideras, sino que es más bien como una poderosa corriente que crece y se amplía tanto más cuánto más se va alejando del origen (EGPh 21s.). Dicho en términos no tan metafóricos: «el contenido de la tradición es de naturaleza espiritual y el espíritu universal no permanece quieto. [...] Su vida es acción, y la acción tiene una materia previa, a la que se dirige y a la que elabora y transforma». (EGPh 22) La tradición consiste, por tanto, no sólo en recibir lo que otras generaciones, las precedentes, elaboraron, sino también en realizar la propia comprensión, apropiación, y con ello una transformación y la actualización y de este modo un enriquecimiento de lo recibido. Con ello ya surgen dos aspectos de la Historia de la Filosofía, fundamentales para su comprensión filosófica, es decir, en su significación para la filosofía misma, su comprensión y producción, a saber: a) la producción de la filosofía, el filosofar –como decía Kant– presupone esencialmente algo previo, un material recibido; b) en la misma comprensión se trata siempre de una reelaboración, transformación, actualización. «Lo que es nuestra filosofía existe solamente en esta conexión y ha surgido de ella con necesidad. La historia es lo que expone, por tanto, no el devenir de cosas extrañas, sino lo que representa nuestro devenir, el devenir de nuestra ciencia». (EGPh 22).

3.2. Relación entre Historia y Filosofía

¿En virtud de qué puede afirmarse esta conexión tan íntima entre pasado y presente? ¿Qué concepción de filosofía y de Historia de la Filosofía está ahí implicada?

Historia y Filosofía aparecen, según su representación habitual, como determinaciones muy heterogéneas: «La *Filosofía* es la ciencia de los pensamientos necesarios, de su conexión esencial y sistema, el conocimiento de aquello que es verdadero y, por tanto, eterno e imperecedero; la *historia*, por el contrario, según la representación más inmediata, tiene que ver con acontecimientos, por tanto, con lo casual, perecedero y pasado». (EGPh 23, cf. 14s., 24s., 85) Esta separación entre

³⁶ La parte de error consiste en ver los sistemas filosóficos del pasado simplemente como objetos externos, del pasado, sin más validez que la museística, objeto de curiosidad, sin pretensión de verdad y, por tanto, de actualidad, porque no son más que conjuntos de opiniones de individuos más o menos sabios u originales. Cfr. EGPh 27, 85-90.

³⁷ EGPh 13, cfr. 12, 21, 71, 133s., 280.

filosofía e historia³⁸ conduce a una trivialización de la Historia de la Filosofía, precisamente porque una y otra son mutuamente externas, la historia aparece como «la reserva de opiniones filosóficas» (EGPh 25), que pueden enumerarse en su diversidad, apareciendo más bien como locuras o errores (ibid.), que en el mejor de los casos sirve para la erudición, consistente en «saber cantidad de cosas inútiles» (ibid.), o en «tener conocimientos de cosas extrañas» (EGPh 89), y en el peor de los casos sirve para llevar al escepticismo, al constatar que los mayores espíritus han errado (EGPh 26).

Precisamente esta aparente aporía hace necesaria una introducción que determine el concepto de Historia de la Filosofía (EGPh 7, 9-11). Para salir de la apretura (EGPh 26) se requiere afrontar la Historia de la Filosofía no externa o ingenuamente, sino desde una filosofía (EGPh 35).³⁹ La Historia de la Filosofía es siempre una lectura de dicha historia y, por tanto, una construcción, una posición (*setzen*) de la misma. Precisamente por ello «el estudio de la Historia de la Filosofía es estudio de la filosofía misma» (EGPh 35): porque desde la propia filosofía se lee la historia, y a la vez desde la historia se construye la propia.

El problema de la relación entre filosofía e historia es una forma particular de presentarse el problema fundamental de la filosofía hegeliana, a saber, el de la relación entre concepto y realidad, tiempo y eternidad, idea e historia, finitud e infinitud. Por ello mismo la concepción de la Historia de la Filosofía no puede ser planteada sólo como cuestión empírica de erudición y acumulación de hechos, de teorías, o de conexión histórica o causal entre estos hechos o teorías, sino que es un problema metafísico.⁴⁰

Para mostrar esta unidad intrínseca entre filosofía e Historia de la Filosofía Hegel se sirve de una argumentación en la que cabe distinguir tres niveles o argumentos, siendo el primero el más básico es a la vez el menos específico de la teoría de la Historia de la Filosofía, mientras que el tercero es el estrictamente específico de dicha teoría.

El argumento primero y más fundamental es el que se basa en el mismo concepto de espíritu. El ser del espíritu es su acción. Su acción es concretamente conocerse. El «conócete a ti mismo» es «el mandamiento absoluto, que expresa la naturaleza del espíritu» (EGPh 36s.). Ahora bien, la conciencia implica esencialmente que yo soy para mí, objeto para mí mismo. Con ello se introduce una diferencia en mí mismo, se establece un «juicio absoluto» con el que el espíritu se constituye como existencia (*Dasein*), se pone a sí mismo como exterior, el espíritu se pone en la exterioridad. Una

³⁸ Esta separación entre historia y razón, como se sabe, es la propia de la ilustración, baste pensar en la problemática que Lessing aplica a la religión y en concreto al dilema que le suponía la pluralidad de religiones y a la filosofía de la historia misma. Sobre la crítica de Hegel a la historiografía anterior y especialmente la ilustrada cfr. WALSH, W. H., «Hegel on the Theory of Philosophy», in: *The Historiography of the History of Philosophy* (History and Theory, 5), 's-Gravenhage 1965, pp. 67-82.

³⁹ Y aún previamente a la filosofía se requiere una actitud intelectual, que es condición indispensable para la filosofía en general: la confianza en el poder del espíritu (EGPh 5s.), del mismo modo que la consideración filosófica de la historia (cfr. VG 28, 36-49, cast. 41, 54-69), requiere una «fe» en la «providencia» o en el «espíritu del mundo» y en su racionalidad en la historia (cfr. EGPh 122, 125, 92).

⁴⁰ Cfr. SCHNEIDER, *Das Verhältnis von System und Geschichte*, p. 8, para quien el problema de la teoría hegeliana de la historia de la filosofía radica en esta cuestión de la relación entre historia y sistema; de la misma manera LOMBARDI, Franco, «Hegel et nous à propos du problème de l'histoire de la philosophie», in: *Rev. Intern. de Philos.* núm. 91 (1970) 31-52.

de las formas de la exterioridad es el tiempo. Esta existencia, y con ella el ser-en-el-tiempo, es un momento no sólo de la conciencia singular, que como tal es esencialmente finita, sino también de la evolución de la idea filosófica en el elemento del pensar. La idea pensada en sí misma puede ser ciertamente atemporal, pero como concreta, como unidad de diferentes, tiene evolución y entra ella misma en la existencia y en la exterioridad en el elemento del pensar; así es que la filosofía pura puede aparecer como una existencia que progresa en el tiempo, e incluso puede representar una fase en la evolución de un pueblo.⁴¹ Con ello la Historia de la Filosofía queda inserida en la historia universal, de la que la Historia de la Filosofía es su historia interna y las filosofías marcan sus estaciones. Para mostrar como el espíritu, eterno, tiene historia y puede realizarse en ella, se requiere una «metafísica del tiempo» (EGPh 36), que Hegel esboza, pero no desarrolla.⁴²

Como segundo argumento, en el fondo puramente introductorio del tercero, se pueden ver las referencias a la historicidad de la verdad. En efecto, la diversidad de filosofías nos hace dar un sentido muy diferente a la abstracta contraposición entre verdad y error. La afirmación de que la verdad es una, es todavía formal y abstracta, porque esta verdad se nos ofrece concretamente en una multiplicidad de afirmaciones y filosofías. Con ello este argumento nos remite al tercero y más específico de la teoría de la Historia de la Filosofía.⁴³

El tercer argumento consiste en la mediación entre los dos extremos, constituidos por la filosofía una, postulada por la razón una y el concepto de verdad, y las filosofías múltiples que se han ido dando fácticamente a lo largo de la historia.⁴⁴ Dicha mediación es la misma que en general se da entre el universal, concebido como la esencia, y los múltiples particulares en los cuales dicho universal tiene su existencia y realización. El universal, con ser esencial, no tiene existencia en sí mismo, sino en una multiplicidad de realizaciones particulares. Las múltiples filosofías que se dan en la historia son, por tanto, las múltiples realizaciones particulares (singulares) de la universal y esencial filosofía una, la cual, en cuanto realización histórica, no es más que resultado –y a la vez forma y *energeia*, *telos*, lo ideal, el deber-ser, que intentan realizar– de las múltiples filosofías particulares, siendo cada filosofía en su momento la filosofía singular, el universal concreto de la esencia universal filosofía. De modo que la filosofía una se da siempre sólo mediante y en filosofías singulares, y no reconocerla en ellas es quedarse sin ninguna. Es precisamente en este contexto que Hegel aduce la humorística

⁴¹ Sobre este argumento EGPh 36-38, cf. 13, 22.

⁴² DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, pp. 31-34; ID., «Dialektik und Geschichtsmetaphysik», p. 137s.; cf. BODEI, Remo, «Die 'Metaphysik der Zeit' in Hegels Geschichte der Philosophie», in: HENRICH, Dieter / HORSTMANN, Rolf-Peter (Hg.), *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*. Stuttgart 1984, pp. 79-98, en este buen estudio el autor no confronta en ningún momento la historia de la filosofía de Hegel con su filosofía de la historia; otros usan la expresión sin cuestionarla o justificarla como LAKEBRINK, Bernhard, «Hegels Metaphysik der Zeit», in: *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966-67) 284-293; BRAUER, Daniel O., *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*. Stuttgart/Bad Cannstatt 1982.

⁴³ EGPh 27-32, 70s. Cfr. CAPONIGRI, A. R., «'The Pilgrimage of Truth through Time': The Conception of the History of Philosophy in G.W.F. Hegel», in: O'MALLEY, J. J., et al. (ed.), *Hegel and the History of Philosophy*. La Haya 1974, pp. 1-20.

⁴⁴ Cfr. EGPh 32-36, 37, 70-72.

comparación del enfermo al que el médico receta tomar fruta, que no logra conseguir porque se encuentra con cerezas, ciruelas, uva o cosas semejantes, como caracterización del que buscara la filosofía y no supiera encontrarla por hallarse siempre con filosofías determinadas.⁴⁵

La multiplicidad de filosofías particulares es absolutamente necesaria, puesto que representa la existencia histórica de la filosofía. La filosofía una se realiza singularmente en las múltiples filosofías, afectadas por la particularidad, la casualidad y la exterioridad temporal, en ellas mismas y en su evolución o sucesión. Pero, a la vez sin el concepto de filosofía seríamos incapaces de descubrir en las diversas obras filosóficas las múltiples filosofías, es decir, su carácter de filosofía y, por tanto, la filosofía, de la que ellas son realización singular. La historia no ve en las múltiples filosofías nada más que una conexión o una secuencia casual. Solamente la Historia de la Filosofía está en condiciones de ver en cada una de las múltiples filosofías un paso en la evolución de la filosofía una, uniéndolas así de modo necesario. Hegel lleva a cabo esta conexión necesaria sobre la base de un doble presupuesto: 1) que cada filosofía particular realiza a su vez un principio o determinación de la filosofía, y 2) la filosofía posterior recoge las anteriores, sus determinaciones en una nueva síntesis superior, de modo que la última es resultado de todas las anteriores y contiene por tanto los principios o determinaciones de todas ellas (*Enz.* § 13, p. 47 / 116).

3.3. Historia de la Filosofía y filosofía sistemática

Con esta visión de la Historia de la Filosofía se logra un gran acercamiento entre Historia de la Filosofía y filosofía sistemática, por cuanto ambas se definen por el crecimiento necesario y orgánico. Y éste es un punto decisivo en la teoría hegeliana de la Historia de la Filosofía:

«Así la filosofía es sistema en la evolución; así es también la Historia de la Filosofía, y éste es el punto principal, el concepto fundamental, que este tratado de esta historia expondrá». (EGPh 33)

Historia y sistema son dos modos de surgir. «Exponer la derivación de las configuraciones, la necesidad pensada y conocida de las determinaciones» «es la tarea y quehacer de la filosofía misma» (EGPh 34); y en la medida en que se trata de la idea pura, y no todavía de la configuración particular de la misma como naturaleza y como espíritu, aquella exposición es especialmente tarea y quehacer de la filosofía lógica (ibid.). El otro modo de exponer el surgir de la filosofía es el que atiende a los diferentes grados y momentos evolutivos en el tiempo, en el modo de acontecer y en un determinado lugar, en este o aquel pueblo, bajo unas determinadas circunstancias políticas, «en una palabra: bajo esta forma empírica, éste es el espectáculo, que nos

⁴⁵ EGPh 28; HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 13, hrsg. v. Fr. Nicolín u. O. Pöggeler. Hamburgo 1969, p. 47 (Vers. cast. de Ramon Valls Plana: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid 1997, p. 116) (Se cita con la abreviatura *Enz* y § con el número del párrafo, más p. y el número de página de la edición alemana y el de la castellana, separados con una /. Si se trata de nota, se indica en cada caso).

muestra la Historia de la Filosofía» (ibid.). Se trata, por tanto, de una perfecta simetría, identidad, entre la sincronía y la diacronía del surgir y desarrollarse de la filosofía.

Esta afinidad entre historia y sistema muestra en primer lugar «la conexión necesaria entre este aparente pasado y el grado actual que la filosofía ha alcanzado» (EGPh 11), de modo que «el estudio de la Historia de la Filosofía es estudio de la filosofía misma» (EGPh 35, cf. 33-35), que la Historia de la Filosofía no es «ningún quehacer con lo pasado» (EGPh 91). Este es el peculiar carácter de la Historia de la Filosofía, a diferencia de la historia de las ciencias y de la religión, sobre el que volveremos más adelante.

Pero, sobre todo, de esta afinidad entre historia y sistema se desprende lo que puede ser considerado como «*el principio central*»⁴⁶ de la teoría hegeliana de la Historia de la Filosofía, consistente en

«que la sucesión de los sistemas de la filosofía en la historia es la misma que la secuencia en la derivación lógica de las determinaciones conceptuales de la idea».⁴⁷

Con ello Hegel presupone sistemáticamente como válida la secuencia de las categorías de su lógica especulativa. Pero también con ello adquiere su teoría de la Historia de la Filosofía su inconfundible perfil, al mismo tiempo que su establecimiento sobre determinadas premisas.

En este principio se pueden distinguir tres implicaciones fundamentales, que conviene distinguir y explicar.

1. Toda filosofía significativa históricamente se basa en un principio fundamental –es decir, una concepción lógico-metafísica– que rige y fundamenta todas sus argumentaciones. Hegel identifica estas concepciones lógico-metafísicas con una categoría o secuencia de categorías de su lógica especulativa. Así, por ejemplo, la visión fundamental de Parménides es el ser puro.⁴⁸ Además, con ello va implícito un modo de leer los filósofos, buscando siempre los principios fundamentales sobre los que se basan sus exposiciones, como aquello eternamente válido y verdadero de la filosofía del pasado.

2. En segundo lugar, este principio de Hegel implica que una misma necesidad rige la sucesión histórica de las doctrinas y el progreso lógico de las categorías. Es la dialéctica. La determinación y fundamentación de la dialéctica cae sistemáticamente en la lógica, que aquí, por tanto, es presupuesta. En EGPh (p. 126ss.)⁴⁹ Hegel da una

⁴⁶ Así DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 26.

⁴⁷ EGPh 34, cf. *Enz* § 14, § 86 Zusatz 2 (TWH VIII, 184s.). Muchas críticas a la teoría de la Historia de la Filosofía, sobre todo las clásicas, se han dirigido a este principio; un breve resumen de las mismas pueden verse en DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 7-14. Toda la teoría de la historia de la filosofía es considerada bajo este prisma por GROPP, Rugard Otto, «Über Hegels 'Geschichte der Philosophie'», in: *Deutsche Zeitschr. f. Philos.* 5 (1957) 457-475. Cf. más recientemente FULDA, Hans Friedrich, «Hegels These, dass die Aufeinanderfolge von philosophischen Systemen dieselbe sei wie die von Stufen logischer Gedankenentwicklung», in: HEIDEMANN / KRIJNEN (Hg.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, pp. 4-14.

⁴⁸ DÜSING, «Dialektik und Geschichtsmetaphysik», p. 131; cf. Id., *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 26.

⁴⁹ Cfr. EGPh 107s.; *Enz* § 86 Zusatz 2 (TWH VIII, 184s.).

explicación propedéutica para sus oyentes, sirviéndose de la metáfora orgánico-botánica, según la cual el tallo es la refutación del brote, la flor lo es de las hojas, el fruto a su vez es la refutación de la flor.⁵⁰ La evolución orgánica con sus diferentes fases temporales simboliza aquí la evolución espiritual en la historia. Hegel insinúa que esta «refutación» no es solamente negativa, sino que ha de ser entendida como negación determinada, de modo que también conserva el contenido de lo negado en el nuevo contexto e incluso lo lleva a su verdad, a su maduración, a su *telos* interno. Pero la refutación muestra también la contradicción entre las diferentes posiciones tomadas aisladamente, cuya conexión necesaria, en cambio, salta a la vista si las diferentes posiciones se consideran en su propio movimiento interno.

La evolución histórica (como también la sistemática) tiene un sentido, anda en una dirección, señalando claramente un progreso, consistente en el paso de la indeterminación a mayor determinación, a más concretez (EGPh 111s., 69, 65). En las lecciones sobre Historia de la Filosofía Hegel caracteriza sólo ocasionalmente la consecución de la pura ciencia de la idea, el resultado del avance dialéctico, como la meta y objetivo de dicha historia (EGPh 261, 250, también 107s., 111). Pero de todos modos esta teleología es lo que garantiza el sentido de la conexión necesaria de las múltiples filosofías; que todas las filosofías estén contenidas en la última filosofía o en la del presente, es una afirmación que implica poder afirmar que en cada filosofía particular está toda la filosofía conseguida hasta su momento, y a la inversa (EGPh 69, 71s.), o que en todas las filosofías se está desplegando una misma filosofía.

Pero también hay, como Hegel mismo insinúa, diferencias entre la evolución histórica y el avance lógico; y ello no sólo porque las filosofías históricas son más concretas que las categorías y se expresan con las representaciones de su tiempo, sino también porque la marcha histórica puede divergir de la lógica, ciertamente manteniendo la correspondencia en los grandes rasgos (EGPh 34s., 146, 278). Esta salvedad pudo ser introducida a raíz de dificultades experimentadas en la aplicación de su propio principio. De todos modos, una fundamentación objetiva de la misma se halla en la teoría hegeliana de la casualidad. Hegel expone en su lógica de las categorías modales, que la casualidad tiene su lugar en la metafísica del Absoluto.⁵¹ Aplicando dichos conceptos a la historia, se puede afirmar que en la historia son necesarios aquellos acontecimientos y, en la Historia de la Filosofía, aquellos principios y su sucesión, que son constitutivos para el sucesivo venir-a-sí-mismo del espíritu mundial o del espíritu absoluto; en cambio deben ser tenidos como casuales aquellos acontecimientos, pensamientos y secuencia temporal de doctrinas, que ciertamente tuvieron lugar, pero que permiten en su lugar igualmente su contrario, y que, con todo, no impiden el venir-a-sí-mismo del espíritu real.⁵²

Simplemente por aducir un ejemplo de la «magnanimidad» con que Hegel aplica este principio en su Historia de la Filosofía, recordemos algunas filosofías, las primeras, cuya

⁵⁰ EGPh 127, cf. PhdG 10, cast. 8.

⁵¹ HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. v. Georg Lasson, 2 vols. Hamburgo 1971, vol. II, pp. 171-184 (En adelante WL); cfr. *Enz* § 16 nota. Cfr. HENRICH, Dieter, «Hegels Theorie über den Zufall», in: Id., *Hegel im Kontext*. Frankfurt a.M. 1971, pp. 157-186.

⁵² DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 30s.

conexión es de las más claras, y uno de los ejemplos más estudiados y criticados. La visión fundamental de la filosofía de Parménides, según Hegel, es el ser puro, que coincide con la primera determinación lógica.⁵³ La segunda determinación lógica, la pura nada, en las lecciones de Historia de la Filosofía la busca en la dialéctica de Zenón, mientras que en la Lógica da como representante de esta categoría al budismo,⁵⁴ ya que las negaciones de Zenon tienen una significación más compleja que la pura nada, con lo que se salta el contexto filosófico griego. Como principio de la filosofía de Heráclito ve Hegel el devenir, que representa la primera unidad dialéctica de contrarios, con lo que Heráclito pasa a ser el primer dialéctico.⁵⁵ Esta misma exposición de la sucesión ha sido tomada como prueba de la invalidez del principio hegeliano de la correspondencia entre el curso lógico y el histórico, ya que hoy se sabe que Parménides es posterior a Heráclito y crítico de sus teorías. De todos modos esto no era entonces un conocimiento histórico general, más bien eran tenidos por contemporáneos, cosa que históricamente admite el mismo Hegel. En todo caso esta crítica no afecta a la construcción especulativo-lógica, sino a un error histórico, que en el aquel entonces era opinión común.⁵⁶

El desarrollo posterior muestra que el curso histórico puede saltarse posiciones lógicas intermedias. Así al sucesor de Heráclito, Empédocles, le siguen los atomistas, cuya filosofía tiene como base la categoría del ser-para-sí, con lo que históricamente se dejan la categoría de la existencia (*Dasein*) y sus determinaciones (TWH XVIII 356s.). El mismo Hegel lo observa en las lecciones, al mismo tiempo que recuerda el principio general: «La evolución de la filosofía en la historia debe corresponder a la evolución de la filosofía lógica, pero debe haber en ésta posiciones que no tienen lugar en la evolución en la historia». (TWH XVIII 357) Con ello se tiene una pequeña muestra de la libertad con que Hegel sistematiza la historia y como observa la presencia de la casualidad o los «fallos» de la historia, lo cual es, en último término, una prueba de su fidelidad a la historia.

3. En tercer lugar, la identidad entre la evolución histórica y la evolución lógica significa que la filosofía no tiene solamente una historia externa, sino también una historia interna de su contenido. Y con ello se distingue según Hegel la Historia de la Filosofía de la historia de las ciencias o de la religión, puesto que para éstas la historia es solamente externa, no afecta a su contenido. La religión no tiene historia interna, puesto que tiene ya todo su contenido desde el principio, tiene solamente historia externa, en referencia a su nacimiento, expansión, avatares, etc. Las ciencias, por su parte, tienen por su contenido una historia, en cuanto que éste progresa, pero este progreso se lleva a cabo por yuxtaposición, por su suma y no por reelaboración como es el caso de la filosofía, los nuevos descubrimientos no conllevan modificaciones de la

⁵³ Cfr. TWH XVIII 287ss., 319s.; WL I 68.

⁵⁴ Cfr. TWH XVIII 300s., WL I 68.

⁵⁵ TWH XVIII 323ss., 329; WL I 68.

⁵⁶ Cfr. DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 42s., 46-52.

ciencia, y por ello su historia es también externa a su contenido (EGPh 15-17).⁵⁷ En cambio, el progreso en la Historia de la Filosofía es a la vez una revisión, una «refutación» de las filosofías anteriores, con ello cambian y evolucionan las mismas determinaciones conceptuales; esto es para Hegel la historia interna del contenido de la filosofía (EGPh 17, 80).

3.4. ¿Lógica de la Historia o eternidad de la Lógica?

Con esta concepción del desarrollo histórico de la filosofía y del autodespliegue de la razón Hegel se muestra heredero y continuador de la tesis del progreso, propia de la Ilustración. Ciertamente con correcciones. El sujeto no es simplemente el género humano, sino el espíritu, en último término el espíritu absoluto. El progreso no es lineal, sino dialéctico, en el que cada filosofía tiene su derecho propio, su aportación, por ser una figura de la filosofía, y su conexión con las siguientes, con la posibilidad de azares y fallos. Y sobre todo se trata de un progreso no indefinido, sino con un *telos*: la realización del concepto (de la razón, el despliegue de la verdad, etc.).

En la consideración de este *telos* surge una nueva problemática. En efecto, si el *telos* es pensado desde la lógica o el concepto, el *telos* nos remite a la verdad una y eterna, que se está desplegando en el tiempo. Repetidas veces Hegel recuerda este aspecto en su EGPh como aquello que en último término hay que descubrir y concebir en las obras externas, en los pensamientos, de los filósofos a través de la historia. Esta es la filosofía una que une a las diferentes realizaciones particulares de la misma, y que por eso tienen permanente actualidad:

«El contenido de esta historia son los productos científicos de la racionalidad, y éstos no son algo perecedero. Lo que en este campo se elabora es lo verdadero y esto es eterno, no existe sólo en un tiempo y ya no en otro». (EGPh 71, cfr. 12, 133, etc.)

Si el *telos*, en cambio, es pensado desde la Historia de la Filosofía misma, entonces nos remite al presente, y tratándose de la teoría hegeliana de la Historia de la Filosofía, al presente de Hegel, es decir, a su sistema filosófico, en especial a su lógica especulativa. Y si en la primera consideración del *telos* se nos aparecía un nivel suprahistórico, en ésta segunda la teoría hegeliana de la historia de la filosofía aparece como ahistórica, en tres aspectos: 1) por el hecho de que Hegel identifica principios de las doctrinas filosóficas anteriores con categorías de su propia lógica; 2) por el hecho de poner como criterio de la comprensión racional de la conexión entre las filosofías su propio método especulativo de la dialéctica, que está fundamentado en su lógica especulativa; 3) porque concibe como meta y final de la evolución histórica de las teorías filosóficas la metafísica de la subjetividad, desarrollada en su sistema.⁵⁸

⁵⁷ Se puede decir que después de Kuhn la historia de las ciencias se ha vuelto más afín a la de la filosofía; cf. KUHN, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*. (1962) Madrid 1979. ZILL, Rüdiger, «Analogiebildung und Paradigmawechsel. Theorieentwicklung als Modellgeschichte», in: *Hegel-Jahrbuch 1998*. Zweiter Teil. Hrsg. v. Andreas Arndt, Karol Bal u. Henning Ottmann in Zusammenarbeit mit Xabier Insausti. Berlin 1999, pp. 125-131, hace una comparación entre los dos modos de ver la historia destacando la diferencia entre Hegel, cuyo modelo –a su juicio, a mi modo de ver, inexacto– es acumulativo, de acuerdo con la visión ilustrada de la historia, y Kuhn, que propone un modelo de cambio de paradigma.

⁵⁸ DÜSING, «Dialektik und Geschichtsmetaphysik», art. cit., p. 136s.

De hecho estos dos aspectos del *telos*: la eternidad y el presente, no están separados, sino que se implican mutuamente. De este modo es que Gadamer puede afirmar: «El primero que escribió una historia de la filosofía que realmente lo era [filosófica], fue también el último: Hegel. En él se disolvió la historia en el presente del espíritu absoluto».⁵⁹

4. Carácter histórico de la Historia de la Filosofía

Si en el apartado anterior se trataba de exponer el carácter filosófico de la Historia de la Filosofía, su relación con el sistema, el carácter histórico interno del contenido mismo de la filosofía, ahora se trata de situar la filosofía en su contexto histórico más amplio, formado por la historia socio-política, la historia de las ciencias, de las artes, de la religión, etc. Este aspecto contextual es hoy una referencia obligada para la misma comprensión del significado y del sentido de todo pensamiento, de todo texto; se trata en general de una adquisición bajo la inspiración de las ciencias sociales, que han llamado la atención sobre la situación que, cual contexto pragmático, afecta al significado del texto mismo. Hegel fundamenta la atención al contexto histórico desde su propia filosofía, siendo ésta una de sus aportaciones a la teoría de la Historia de la Filosofía. «Pero solamente Hegel [a diferencia de los historiadores de la filosofía de su tiempo o anteriores] fundamenta la atención a este contexto en la consideración holística y organológica de una época y ésta en la concepción del progreso histórico-universal del espíritu del mundo».⁶⁰

Curiosamente Hegel trata de la relación de la filosofía con la historia de otras ciencias y fenómenos del espíritu en un capítulo titulado «El concepto de la filosofía» (EGPh 38). Antes de abordar propiamente el tema, Hegel recapitula una definición de filosofía con la intención de señalar lo propio y distintivo de la Historia de la Filosofía: «La Historia de la Filosofía tiene que exponer esta ciencia en la figura del tiempo y de las individualidades, de las que han partido las construcciones de la misma». (EGPh 38) Por ser exposición de la filosofía en su hacerse, la Historia de la Filosofía tiene que ver necesariamente con el tiempo y con los autores que forjaron el pensamiento filosófico. Pero, por ser una historia filosófica de la filosofía, «una tal exposición tiene que excluir la historia externa del tiempo» (ibid.). La Historia de la Filosofía no debe perderse en exterioridades que la privarían de su carácter propio de Historia de la Filosofía. Pero, por otra parte, por su carácter histórico la Historia de la Filosofía tiene que «recordar solamente el carácter general del pueblo y del tiempo y el estado [*Zustand*] general» (ibid.). Puede parecer algo paradójica la insistencia, por una parte, en el carácter estrictamente filosófico y, por tanto, en la necesidad de no perderse en exterioridades, y,

⁵⁹ GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método II*. Salamanca 1992, p. 398 (*Gesammelte Werke*. Tubinga 1986, vol. II, pp. 503s.). BOURGEOIS, Bernard, *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel*. Paris 1991, p. 113 en este sentido afirma de forma taxativa: «La historia de la filosofía no es una historia, porque la filosofía *tiene* su historia, en vez de *serlo*». Cf. FISCHBACH, Frank, «Statut et fonction de l'histoire de la philosophie selon Hegel et Schelling», in: *Hegel-Jahrbuch 1998*. Zweiter Teil, pp. 110-114.

⁶⁰ DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, p. 36.

por otra, la afirmación de la conexión entre la filosofía y el carácter general del pueblo y de la época. La paradoja se aclara si se considera la relación entre la filosofía y las otras figuras históricas del espíritu.

Para entender dicha relación hay que partir de un planteamiento más general que se expresa en la filosofía de la historia. El espíritu es el sujeto de la historia;⁶¹ este sujeto se presentará de modo diverso según sea la consideración filosófica de la historia: si historia del mundo (política), del arte, de la religión, etc. Pero en todo caso es el mismo espíritu que se va desplegando a través de la historia, siendo cada época y cada pueblo una configuración de él. Es la misma figura del espíritu la que se despliega en los diversos ámbitos de la actividad humana: constituciones y formas de gobierno, eticidad, vida social, habilidades, usos y costumbres, arte y ciencia, religión, relaciones con otros Estados, industria y comercio, etc. (EGPh 38). Una expresión más de esta figura del espíritu es la filosofía, la cual, además, se caracteriza por ser no una expresión cualquiera, sino la «cumbre», «el supremo florecimiento», «el concepto de toda su figura, la conciencia y la esencia espiritual de todo el estado [*Zustand*], el espíritu del tiempo como espíritu que se piensa». (EGPh 39)

4.1. Estado e Historia

En primer lugar, es clara la pertenencia de la filosofía a la historia general y en concreto la pertenencia de cada filosofía a una determinada época. También en la Historia de la Filosofía el espíritu está en su exterioridad, ciertamente con la determinación especial de ser su existencia intratemporal en el elemento del pensar. El espíritu se desarrolla realmente en las filosofías históricamente diversas como exponentes de sus fases histórico-universales. Hay una conexión esencial, interna, entre la Historia de la Filosofía y la historia en general.

Al afirmar que la pluralidad de las filosofías y cada una de ellas pertenece a una época determinada, se viene a afirmar al mismo tiempo que cada filosofía pertenece a un Estado, como el humus o el ambiente que la posibilita y determina; con ello se viene a afirmar, por tanto, que las filosofías llevan la impronta de las formaciones estatales en las que se desarrollan.

Ello puede verse, en primer lugar, por la unión básica que se da entre Estado e Historia en general. En efecto, la historia tiene como ámbito propio el Estado, puesto que la historia trata esencialmente del «progreso en la conciencia de la libertad» y tiene como fin último «la conciencia del espíritu de su libertad y por ende la efectividad de su libertad» (VG 63), y la libertad encuentra su realización efectiva en el Estado.⁶²

Repetidas veces Hegel afirma que solamente puede hablarse de historia en sentido propio y específico ahí donde hay Estado, y en cambio no puede todavía hacerse donde

⁶¹ THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, pp. 69-76.

⁶² Cf. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: TWH VII §§ 257, 258. (En adelante FD § y el número del párrafo) (Vers. cast. de J. L. Vermal: *Principios de la Filosofía del derecho*. Buenos Aires 1975). Para un estudio del carácter estatal-nacional de la Historia universal según Hegel cfr. AMENGUAL, Gabriel, «Weltgeschichte oder Nationengeschichte?», in: LOSURDO, Domenico (Hg.), *Geschichtsphilosophie und Ethik*. Frankfurt a.M. 1998, pp. 489-501.

se dan comunidades familiares y pueblos. El Estado es un presupuesto para la historia. Puede que pueblos tengan larga vida sin Estado, pero de esta prehistoria no pasarán a la verdadera historia hasta que se constituyan como Estado (VG 163). A diferencia de las leyendas y narraciones de las tradiciones patriarcales, «solamente el Estado introduce un contenido, que para la prosa de la historia es no sólo apropiado, sino que la produce por sí mismo» (VG 164). Por ello «en la historia del mundo solamente puede hablarse de los pueblos que forman un Estado». (VG 113)

La razón por la que el Estado es un presupuesto para la historia se halla inmediatamente vinculada con el concepto de historia.⁶³ La existencia histórica presupone la autoconciencia del existente históricamente. Esta relación de presuposición indica una condición indispensable, significa que solamente existe históricamente aquel que es consciente del propio ser histórico. Para llegar a apreciar en qué modo y medida el Estado es un presupuesto para la historia, es menester ver con más detalle qué significa existencia histórica. Conciencia del propio ser histórico no significa solamente el recuerdo del proceso genético o formativo, o en general de haber devenido, sino también y especialmente conciencia de lo que se trata en la historia, de lo que se juega en ella, hacia donde va, cuál es su fin último, a saber, la conciencia de la libertad y su realización, y con ella de la esencial determinación ética del hombre en general y de la sociedad en particular. Ahora bien, este saber de la propia determinación ética esencial se da con la constitución estatal. Por eso con ella se da el paso de la prehistoria a la historia. (VG 163)

Para comprender que con el Estado se da el saber de la propia determinación ética esencial, es necesario recordar algunos rasgos básicos de lo que entiende Hegel por Estado. El Estado se define primeramente por el hecho de que en él se da una unidad de dos elementos de por sí antagónicos: 1) voluntad subjetiva, con todo lo que implica de pasión, intereses particulares, etc.; y 2) la idea, en este caso la idea de libertad o de voluntad libre. Por ello en el Estado lo individual converge y se identifica con lo universal, surgiendo de esta manera la conciencia real de lo ético, considerado como la objetivación de la libertad en instituciones y leyes. Por esta unidad de voluntad subjetiva y voluntad substancial, de voluntad particular y universal, el Estado significa, en primer lugar y fundamentalmente, la salida del estado de naturaleza; solamente en el Estado se encuentra una forma de realización de la libertad.

El hecho de que un saber de lo ético solamente pueda formarse en el Estado es, por otra parte, el reverso de la co-pertenencia de libertad y conciencia de la libertad. Una conciencia adecuada de la libertad solamente puede formarse si en principio se dan los presupuestos para su realización, y se da plenamente si ha conseguido crearse un mundo objetivo, una segunda naturaleza, una existencia objetiva en la que de manera universal se reconocen los miembros de la comunidad. «En el Estado la libertad se ha realizado objetiva y positivamente». (VG 111) Por ello «el Estado es el objeto más precisamente determinado de la historia del mundo en general». (VG 115) La historia del mundo, a diferencia de otras historias –como son las del arte, de la religión, de la filosofía– es propiamente una historia política, que tiene como objeto propio al Estado en cuanto la realización objetiva y comunitaria de la libertad.⁶⁴

⁶³ Cfr. ANGEHRN, «¿Razón en la historia? ...», pp. 344s.

⁶⁴ Sobre las diferentes historias o modos de historia y su relación recíproca cfr. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist*, pp. 60-76.

Así que si «la historia del mundo es el progreso en la conciencia de la libertad» (VG 63) y por ello tiene como fin último «la realización efectiva de su libertad» (ibid.), dicho progreso en la conciencia y en la realización de la libertad se da necesariamente en referencia al Estado; éste es su primera realización efectiva y a su vez el «suelo» (VG 113) para cualquier otra.

Esta estrecha vinculación entre Estado e Historia del mundo da claro testimonio de cuán estrecha es a su vez la conexión entre filosofía de la historia y ética, ya que precisamente el Estado en cuanto la «efectividad de la idea ética» (FD § 257), en cuanto «la efectividad de la voluntad sustancial» (FD § 258), es decir, de la libertad, es presupuesto para la historia, la cual, a su vez, es «progreso en la conciencia de la libertad» (VG 63). Quizás en ningún otro proyecto filosófico se pone una vinculación tan estrecha como en el de Hegel.

En resumen, uno de los primeros presupuestos para entender la concepción de la historia en Hegel es que la historia presupone el Estado, puesto que éste es la salida del estado de naturaleza y la entrada en el estado de vida racional.

4.2. El Estado: «suelo» y «centro» de las otras manifestaciones del espíritu

Debido a aquella misma característica básica del Estado, a saber, que en él se da la unidad de voluntad subjetiva y voluntad sustancial, sobre el «suelo» del Estado crecen las demás manifestaciones del espíritu: el arte, la ciencia, la religión, la filosofía, industria, comercio, etc. En efecto, dicha unidad significa que en el Estado la voluntad subjetiva tiene también una vida sustancial, una efectividad en la que ella se mueve en lo esencial; esta efectividad es el todo ético, y en concreto el Estado; por ello mismo «el hombre solamente en el Estado tiene una existencia racional». (VG 111)

Otra argumentación, muy afín a la anterior, es la que parte de que el Estado es el momento universal (VG 113). El momento universal no denota simplemente el colectivo contrapuesto al singular, sino una dimensión de todo concepto, del espíritu, y por tanto del individuo mismo, de modo que el individuo realiza su propia esencial dimensión universal en el Estado (FD §§ 34, 153).⁶⁵ Siendo que el individuo realiza su dimensión universal en el Estado, también «el elemento del saber, del pensar [...] surge aquí en el Estado». (VG 113)

Para explicar esta presuposición del Estado para las demás realizaciones racionales del hombre, Hegel usa la expresión «*suelo*» (VG 113⁶⁶), dando a entender que la dimensión racional del Estado desempeña el papel de posibilitante de otras manifestaciones espirituales de la razón.

Otras veces usa la expresión «*centro*» (VG 111) para explicar el papel básico del Estado en el desarrollo de las otras manifestaciones del espíritu: derecho, arte, costumbres, etc. Con dicha expresión no se refiere solamente al carácter fundante y posibilitante del Estado, sino que añade otra característica, a saber, la coherencia y armonía («parentesco» EGPh 40) que se dan entre todas las manifestaciones del espíritu, de acuerdo con su realización en tal Estado. Es conocida la visión unitaria que Hegel

⁶⁵ Sobre el sentido universal del individuo cfr. AMENGUAL, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Madrid: Trotta 2001, pp. 60-89.

⁶⁶ «Solamente sobre este suelo, es decir en el Estado, pueden darse el arte y la religión»: «Nur auf diesem Boden, d.h. im Staate können Kunst und Religion vorhanden sein». (VG 113)

tiene de la historia, por la que todos los aspectos de la misma se hallan en conexión, porque proceden del mismo principio, del mismo espíritu, excluyendo, a su vez, cualquier conexión causal entre ellas. Pues, aquí en la consideración del Estado, resulta que todas las manifestaciones del espíritu, como pueden ser religión, constitución, sistema jurídico, industria, comercio, artes y ciencias, organización militar, etc., van de acuerdo con la realización del espíritu (de la libertad) que representa el Estado en que se desarrollan. Así el arte, la religión, la filosofía «son configuraciones en la unidad indivisible con el espíritu del Estado; solamente con esta Religión puede darse *esta* forma estatal, de la misma manera que en este Estado solamente pueden darse esta filosofía y este arte». (VG 123)

De este modo es que toda forma cultural, incluida la filosofía, lleva la impronta del medio estatal en que se ha desarrollado.

Es sabido que Hegel conoció muy bien y apreció la teoría política de Hobbes.⁶⁷ En la descripción del papel del Estado en la realización de la libertad y del espíritu en todas sus manifestaciones, parece estar bajo su influencia. En efecto, la visión hegeliana de que «solamente en el Estado tiene el hombre una existencia racional» (VG 111) y que con el Estado vienen todos los frutos del espíritu, tiene su clara correspondencia en la contraposición hobbesiana «fuera del Estado se encuentra el dominio de las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, la incuria, el aislamiento, la barbarie, la ignorancia, la bestialidad; en el Estado se encuentra el dominio de la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la decencia, la sociabilidad, la finura, la ciencia, la benevolencia».⁶⁸ Más compleja sería la cuestión acerca de las semejanzas y divergencias en la concepción del Estado. Lo cierto es que Hegel mismo insiste en que se refiere al Estado «en el sentido más amplio» y no entendiendo solamente su «aspecto político». (VG 114) Por otra parte es bien conocida esta concepción tan amplia de Estado que tiene Hegel, que hace que pueda ser la «realidad efectiva de la idea ética», (FD § 257) «el absoluto e inmóvil fin de sí mismo», «fin último». (FD § 258) En este caso ciertamente el Estado no incluye solamente una constitución y un sistema jurídico, una estructura y una organización políticas, y menos aún el Estado entendido como fuerza, como el soberano hobbesiano, que domina los individuos. En el concepto hegeliano de Estado lo que está en primer plano es la «polis», la comunidad, organizada de modo ético, que es la realización de la libertad.⁶⁹

Una dificultad en la comprensión de esta conexión proviene del hecho de que las manifestaciones superiores del espíritu (las del espíritu absoluto: arte, religión y filosofía) parecen depender de la figura inferior: el Estado. Pero, por otra parte, aquí Hegel no hace más que usar esta estructura normal en su filosofía: se trata de la trabazón

⁶⁷ Cfr. SIEP, Ludwig, «Der Kampf um Anerkennung. Zur Auseinandersetzung Hegels mit Hobbes in den Jenaer Schriften», in: *Hegel-Studien* 9 (1974) 155-207.

⁶⁸ HOBBS, Thomas, *Philosophical rudiments concerning government and society*, in: *The english Works of Thomas Hobbes*, now first collected and edited by W. Molesworth, vol. II, Reprint. Aalen 1966, p. 127. HOBBS, *De Cive* (X, 1), in: *Thomae Hobbes Opera Philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta studio et labore G. Molesworth*. Reprint. Aalen 1966, p. 265: «Extra civitatem, imperium affectuum, bellum, metus, paupertas, foeditas, solitudo, barbaries, ignorantia, feritas; in civitate, imperium rationis, pax, securitas, divitiae, ornatus, societas, elegantia, scientia, benevolentia». (Vers. cast.: *El ciudadano*. Edición bilingüe de Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Debate 1993, p. 90).

⁶⁹ Cfr. PELCZYNSKI, Z. A., «La concepción hegeliana del Estado», in: AMENGUAL (ed.), *Estudios sobre la 'Filosofía del Derecho' de Hegel*, pp. 249-288.

entre el orden de la exposición, que parece partir desde abajo, desde las figuras más básicas y elementales del espíritu, hasta llegar a las superiores. Ciertamente que las más básicas son, en cierta medida, presupuesto necesario para las superiores; aunque en último término, en el orden del ser, sean las figuras superiores las que posibilitan y fundamentan la existencia de las inferiores, de modo que la progresión ascendente es siempre al mismo tiempo una búsqueda constante de fundamento siempre más fundamental, «un curso retro-ductivo».⁷⁰

Esta relación aplicada al Estado da como resultado que empíricamente se puede afirmar que el arte, la ciencia, la religión y la filosofía vienen determinadas por el marco estatal, por la conciencia y realización política de la libertad. Aunque después, en un paso reflexivo posterior, debamos afirmar que la conciencia y la realización de la libertad depende de la autocomprensión del pueblo, tal como se manifiesta en el arte, la religión y la filosofía. Y no se trata de una relación entre cosas externas las unas a las otras, sino que dicha relación interna es precisamente lo que muestra la historia del mundo, porque en ella se muestra, por una parte, la provisionalidad de las diferentes realizaciones de la libertad, porque dicha realización ha suscitado nueva autocomprensión y nuevo concepto de libertad, con lo que, por otra parte, se muestra también la historicidad del concepto mismo de libertad. Con ello la historia del mundo no sólo es el paso hacia el espíritu absoluto, sino también anticipación del mismo en el interior de la historia.

4.3. La filosofía respecto de las otras manifestaciones del espíritu

La filosofía, respecto a las otras expresiones del espíritu, se caracteriza por ser la expresión mayor, por ser la más directa, por ser la expresión del espíritu como espíritu. Ello significa que en la filosofía se expresa el espíritu como pensante, es el momento de la autoconciencia. Por ello, a su vez, la filosofía lleva en sí misma las otras manifestaciones del espíritu; las otras pertenecen a la filosofía como el objeto de conciencia a la conciencia, o como el objeto de la acción al sujeto agente. La filosofía es la expresión del espíritu en la que se contiene y resuena la totalidad. «La filosofía [...] es el concepto de toda su figura [del espíritu] [...]. El todo configurado pluralmente se refleja en ella como en el simple foco, el concepto del mismo que se sabe». (EGPh 39) La filosofía, por tanto, siendo una expresión del espíritu de una época y un pueblo es a la vez la que expresa su esencia y el principio que los rige, siendo ella misma la formulación de un principio —que como hemos visto corresponde con una categoría de la lógica especulativa— que es el fundamento de dicha configuración del espíritu.

Por mucho que pueda aparecer como privilegiada, la situación de la filosofía no es ciertamente de dominio o de determinante, ni siquiera en última instancia. La relación de la filosofía con las otras manifestaciones del espíritu las caracteriza Hegel como de «parentesco»:

«En parte según sus elementos, en parte según los objetos peculiares, la historia de las demás ciencias y de la cultura, especialmente la historia del arte y de la religión es pariente con la Historia de la Filosofía». (EGPh 40)

⁷⁰ DUQUE, Félix, «El desarrollo del Derecho Abstracto y su lógica», in: *Taula. Quaderns de pensament*, núm. 17-18 (1992) 61-76, ref. p. 70.

Todas ellas tienen el mismo aire de familia, puesto que se rigen por el mismo principio, que tienen en común:

«Las formas de pensar, además de los puntos de vista y los principios que tienen validez en las ciencias y constituyen la base última de su materia, no les son, con todo, peculiares, sino comunes con la cultura (*Bildung*) de una época y un pueblo en general. La cultura consiste en general en las representaciones generales y fines, constituyendo determinadas fuerzas espirituales, que rigen la conciencia y la vida». (EGPh 41)

Esta situación de comunidad entre las diferentes expresiones del espíritu excluye la relación causal de una expresión sobre otras; todas son igualmente hijas de su tiempo y ninguna se levanta sobre las demás. Con ello queda claro que Hegel excluye la relación causal de la idea, o la filosofía, respecto del conjunto, o siquiera de la conciencia respecto del conjunto. La relación es más compleja, aunque pueda decirse que toda época se rige por un principio, éste es más bien el destilado de todas las manifestaciones, pero no un elemento del conjunto.⁷¹

La relación causal es rechazada expresamente Hegel para la situación política respecto de la filosofía:

«La relación de la historia política respecto de la filosofía por tanto no consiste en que ella sea causa de la filosofía». (EGPh 40)

Aunque este texto lo que excluye es la relación causal de la historia política sobre la filosofía, lo mismo vale para cualquier manifestación del espíritu sobre otra y, por tanto, de la filosofía sobre la política. De hecho, la razón, a la que alude este texto y que se acaba de exponer, consiste en recordar aquel principio según el cual no ocurre que se filosofe en general, «sino que en un pueblo es una filosofía determinada la que aparece; y esta determinación del punto de vista del pensamiento es la misma determinación que penetra todos los otros aspectos». (EGPh 40) Con motivo de la historia política rechaza esta determinación causal, pero lo que de hecho afirma y los argumentos que usa valen para cualquier otra manifestación epocal del espíritu:

⁷¹ Con ello cae no sólo la concepción vulgar del idealismo o de la teoría idealista de la historia, según la cual las ideas serían el motor de la misma, en contraposición a la teoría materialista de la historia (también vulgar), según la cual la economía es la que ejerce esta función. Creo que tampoco le hace justicia la visión mucho más matizada de Louis Althusser (1916-1990), que pretende superar el economicismo, según la cual la búsqueda de un principio interno significaría «reducir la totalidad y la infinita diversidad de una sociedad histórica dada [...] a un principio interno simple [...]». Esta reducción misma [...] de todos los elementos que forman la vida concreta de un mundo histórico [...] a un principio de unidad interna, esta reducción misma no es posible sino bajo la condición absoluta de considerar toda la vida concreta de un pueblo como exteriorización-enajenación (*Entäusserung-Entfremdung*) de un principio espiritual interno que no es, en definitiva, sino la forma abstracta de la conciencia de sí de ese mundo: su conciencia religiosa o filosófica, es decir, su propia ideología». (ALTHUSSER, Louis, «Contradicción y sobredeterminación (Notas para una investigación)», in: ID., *La revolución teórica de Marx*. México 1972, pp. 71-106, cita pp. 83s.). El principio interno no actúa por sí mismo, sino que es lo que define el aire de familia de las manifestaciones del espíritu en una misma época; como tampoco es tan simple la relación de exteriorización, puesto que el espíritu no es sólo subjetivo, sino –y sobre todo, dado que solamente a partir del objetivo empieza la acción– objetivo y absoluto. Curiosamente creo que hay más semejanzas entre el planteamiento hegeliano y el intento de Althusser que entre el hegeliano y el rechazado como hegeliano por Althusser.

«Se trata de una esencia determinada, que penetra todos los aspectos y se expone en lo político y en lo demás como en los diferentes elementos; se trata de un estado que está en conexión en todas sus partes, y por mucho que sus partes puedan aparecer como múltiples y casuales, no pueden contener nada contradictorio contra él». (EGPh 40)

4.4. La no-simultaneidad de la filosofía⁷²

Este compartir el mismo aire de familia entre todas las expresiones del espíritu en una misma época hace pensar en principio en una simultaneidad; de hecho alguna simultaneidad deberá haber al compartir la misma época. Pero, con todo, «la figura determinada de una filosofía no es solamente simultánea con una determinada figura del pueblo en la que aparece», sino que en todas ellas se manifiesta un mismo principio determinado (EGPh 38). Y la filosofía, entre todas las manifestaciones del espíritu, con ser la suprema, no es temporalmente la primera, sino la última.

4.4.1. La filosofía como manifestación crepuscular del espíritu

Las razones de esta posterioridad de la filosofía son múltiples. En primer lugar, de acuerdo con Aristóteles, al que Hegel cita, la filosofía es «la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma»,⁷³ y sólo puede aparecer cuando las necesidades vitales están satisfechas, cuando «la angustia de los deseos ha desaparecido». (EGPh 39) La filosofía representa «una especie de lujo, lujo en la medida en que designa aquellas fruiciones y ocupaciones que no pertenecen a la necesidad exterior como tal» (ibid.). La filosofía presupone formación cultural, que significa a la vez haber salido de la «indiferente vaguedad de la primera vida natural», así como «del punto de vista del interés pasional». (EGPh 39) La filosofía, como formación cultural cumbre, presupone incluso que el pueblo se haya diferenciado socialmente, en distintas clases sociales (ibid.).

Además de estos prerequisites de carácter formativo tanto a nivel individual como colectivo, hay dos expresiones del espíritu absoluto, que también históricamente preceden a la filosofía: el arte y la religión. Ambas tienen en común con la filosofía el contenido: el absoluto, la idea suprema, pero ésta se da en estas otras dos expresiones de forma no filosófica, a saber, como intuición y como representación, y éstas, en la formación preceden a la filosofía también según el tiempo. (EGPh 42)

Por ello la filosofía es una aparición tardía, cuando la figura del espíritu de la época «se acerca a su ocaso». (EGPh 39) Se trata del aspecto tardío o vespertino o nocturno de la filosofía, a que tantas veces se alude, implicado en su carácter de «supremo florecimiento» (ibid.), de toma de conciencia, de elaboración conceptual.

«En cuanto *pensamiento* del mundo, [la filosofía] aparece en el tiempo sólo después que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada. Lo que enseña el concepto, lo muestra con la misma necesidad la historia: sólo en la madurez de

⁷² Este aspecto puede verse más ampliamente expuesto en AMENGUAL, Gabriel, «Die Ungleichzeitigkeit der Philosophie. Die Philosophiegeschichte in ihrem gesamthistorischen Kontext», in: *Hegel-Jahrbuch 1997*. Erster Teil. Hrsg. v. Andreas Arndt, Karol Bal u. Henning Ottmann in Zusammenarbeit mit Xabier Insausti. Berlin: Akademie 1998, pp. 104-107.

⁷³ ARISTOTELES, *Metafísica* (I 2; 982 b 27). Ed. trilingüe de V. García Yebra. Madrid 1970, vol. I, p. 15.

la realidad aparece lo ideal frente a lo real, y erige a este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en la figura de un mundo intelectual. Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva levanta su vuelo sólo en el ocaso». (FD prólogo, p. 28 / 26)

Precisamente porque la filosofía es conocimiento de lo real,⁷⁴ éste debe ser primero experimentado antes de poder ser comprendido conceptualmente, y antes de ser experimentado debe ser, debe haberse dado cumplidamente. La filosofía en su esfuerzo por pensar lo que es, es ante todo recuerdo, y no utopía o profecía, tal como lo atestigua paradigmáticamente el caso de Platón, quien, queriendo enseñar a su tiempo como debe ser el Estado y queriendo luchar contra el nuevo principio que se le presenta como corrupción, «no hace en esencia más que captar la naturaleza de la eticidad griega» (FD p. 24 / 22), que ya se encuentra en vías de desaparición.⁷⁵

4.4.2. La filosofía como anuncio del nuevo día

Tanto el sentido holístico de la comprensión de su tiempo por la filosofía, como su radicación en la temporalidad y facticidad, vienen expresados en la célebre caracterización de la filosofía como «su tiempo aprehendido en pensamientos» (FD p. 26 / 24).⁷⁶ Por mucho que Hegel insista en que como «cada individuo es [...] hijo de su tiempo, del mismo modo [...] es insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente»,⁷⁷ (FD p. 26 / 24) ello no significa que el conocimiento y la comprensión de una época sea simplemente un reflejo de las relaciones sociales o más en concreto de las económicas. La realidad, que ha de ser comprendida, es ante todo espiritual; ello no significa excluir nada, sino poner de relieve que todo, en la medida que es y es comprendido, expresa su relación con el espíritu y, por tanto, la conexión con todo. De hecho en la historia se trata esencialmente de la eticidad, del arte, la religión de un pueblo o de una época, que expresan especialmente la actividad del espíritu como tal. Toda realidad, y especialmente la histórica, adquiere su verdad precisamente por medio del pensamiento conceptual. Ello viene afirmado en la tarea que Hegel consigna a la filosofía del derecho, cuya tarea estriba en «concebir y exponer el Estado como algo en sí racional». (FD p. 26 / 24) Si es verdad que la filosofía no es profecía ni enseñanza edificante o moralizante, tampoco es simplemente descripción neutral de lo fáctico. Dentro del concebir y exponer va implícita una tarea de discernimiento de lo racional a fin de exponer el concepto y no casualidades o existencias corrompidas. En la «enseñanza cómo el Estado, el universo ético, debe ser conocido» (ibid.) va implícita la construcción del concepto de Estado y, por tanto, la comprensión conceptual de lo dado, lo cual incluye la crítica immanente.

⁷⁴ «La tarea de la filosofía es concebir lo que es; pues lo que es, es la razón». (FD, TWH VII 26 / 24).

⁷⁵ Cf. PEPERZAK, Adriaan Th., *Filosofía e política. Commentario della Prefazione alla 'Filosofía del diritto' di Hegel*. Nápoles 1991, p. 138s.

⁷⁶ Sobre esta afirmación como parte central de la concepción hegeliana de la historia cfr. MEIST, K. R., «Zur Rolle der Geschichte in Hegels System der Philosophie», in: *Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels*, hrsg. v. O. Pöggeler und A. Gethmann-Siefert. Bonn 1983 (Hegel-Studien Beiheft 22), pp. 49-81, esp. 54ss.

⁷⁷ «Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes Sohn seiner Zeit; so ist auch [...] töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus».

De este modo es que la filosofía, por su momento epocal, se caracteriza por el «refugiarse en los espacios del pensamiento contra ella», a saber contra «la indiferencia o insatisfacción respecto a la existencia viviente». (EGPh 39) Este «refugiarse en los espacios del pensamiento» no es otra cosa que dedicarse a la comprensión conceptual de lo sido y acaecido, de lo que es. Esta comprensión es la relación propia de la filosofía con las otras historias o la historia en su conjunto. La comprensión no añade nada a lo dado, pero –de acuerdo con la expresión que Hegel usa para explicar la acción de la filosofía respecto del contenido de representación ofrecido por la religión– la filosofía le da la forma conceptual. En este caso dar la forma conceptual equivale a reconocer la presencia y actividad del espíritu, reconocer el desarrollo conceptual, en definitiva el desarrollo del concepto del espíritu y su libertad. De este modo es que la filosofía constituye la acción política, artística, científica, religiosa, etc. en historia propiamente dicha, en historia del espíritu.

Al mismo tiempo que comprende conceptualmente la época que acaba, la filosofía elabora el principio que late en ella. Con ello la filosofía cumple su tarea de ser «su tiempo aprehendido en pensamientos» (FD p. 26 / 24). Pero, por esta misma aprehensión, la filosofía «está más allá de su tiempo»,⁷⁸ elabora también el principio que lucha por brotar, aunque no pueda describirlo en sus efectos concretos y configuradores de una nueva época, como sucede con la utopía.⁷⁹ Por su labor conceptual, que como tal traspasa su época, la filosofía «no es una pura expresión de las relaciones epocales socio-históricas [...]». La filosofía es, por tanto, ciertamente simultánea y homogénea con todas las manifestaciones del espíritu de una época, pero, al mismo tiempo, en cuanto saber que se diferencia a sí mismo, está por encima de su tiempo y no es un puro espíritu de la época (*Zeitgeist*).⁸⁰ El pensamiento, con el que se ocupa la filosofía, es fundamentalmente el «ir más allá» de lo que es, hacia lo que todavía no es.⁸¹ Por este aspecto de toma de conciencia la filosofía representa un momento de interiorización, de huida respecto de un mundo que se considera caduco y un momento de búsqueda interior, reflexiva, de un mundo nuevo. Ciertamente no por la producción imaginativa o utópica (ello pertenece propiamente al arte y a la religión), o por el insistir en el deber-ser, sino por la crítica inmanente de lo existente, por su comprensión conceptual, por el registro racional de lo que hay, que implica un discernimiento de lo irracional o

⁷⁸ LÖWTH, Karl, «Aktualität und Inaktualität Hegels», in: HEEDE, Reinhard / RITTER, Joachim (Hrsg.), *Hegel-Bilanz. Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels*. Frankfurt a.M. 1973, p. 5.

⁷⁹ Es digno de notar el gran paralelismo que puede establecerse entre este papel que aquí Hegel atribuye a la filosofía y el que atribuye a la conciencia moral en la Filosofía del Derecho. Después de haber expuesto en FD § 138 el papel de la conciencia moral, en la nota hace expresamente la aplicación a la historia, en concreto en las épocas en las que «el mundo de la libertad existente le ha devenido infiel» a la voluntad, y ésta «ya no se encuentra a sí misma en los deberes vigentes», entonces la conciencia moral «como configuración más universal en la historia (en Sócrates, los Estoicos, etc.), [como] la dirección a buscar en el interior de sí y de saber y determinar a partir de sí mismo lo que es justo y bueno, aparece en épocas en las que lo que rige como tal en la realidad y las costumbres no puede satisfacer a una voluntad superior». (FD § 138 nota, p. 259 / 170). Cf. AMENGUAL, *La moral como derecho*, pp. 316-335, esp. pp. 329s.

⁸⁰ LÖWTH, «Aktualität und Inaktualität Hegels», p. 5.

⁸¹ Hegel explica este «ir más allá» (*Hinausgehen*) como un «salto» (*Sprung*), *Enz* § 50 nota, p. 75, también en *PhdG* 15: «qualitativer Sprung».

puramente fáctico, casual o contingente e inadecuado con su propio concepto. - Ciertamente «su búho de Minerva ni siquiera actúa como un madrugador obsesionado por los negocios; antes bien, se declara elegantemente en contra».⁸²

Por otra parte, el hecho de que una filosofía no pretenda predecir la siguiente no implica necesariamente voluntad de negar el futuro, «sino solamente la voluntad de afirmar que cada nueva época surge por un salto cualitativo, cuyos resultados no son previsibles y ello hace necesaria una nueva filosofía».⁸³ Por otra parte, la filosofía tiene en sí su propio principio y lo deduce de su evolución, pero, en cambio, no tiene en sí su origen, que depende de circunstancias externas.⁸⁴

A pesar de que en principio la metáfora del búho significa la función de interpretar conscientemente las modificaciones ya acaecidas en la historia o en una época, a diferencia del topo, cuya función consiste en transformar inconscientemente la época mediante el trabajo ciego, hay indicios contextuales que hacen pensar que la división del trabajo contenida en dicho reparto de funciones puede ser matizada y complementada.⁸⁵ En efecto, la figura del búho aparecía en el frontispicio de la revista *Minerva*, conocida por Hegel desde los años de Berna. En dicho frontispicio se encuentra diseñado un búho del que sale un cartel con el lema de Leibniz: «*Die gegenwärtige Zeit ist schwanger mit der Zukunft*» («La época actual está grávida del futuro»). De este modo en la imagen hegeliana del búho se puede ver una alusión al futuro; dicha indicación más bien al futuro se confirma por la orientación general de la revista. Además, en el uso que Hegel hace de la imagen, no hay resignación, ni solamente meditación anamnética del pasado, sino a la vez preparación para el futuro. Hegel quiere más bien significar que la filosofía nace del ocaso de un mundo real y de sus viejos órdenes, pero para prefigurar uno nuevo en el pensamiento. La filosofía de Hegel es primeramente captación conceptual del presente, de la historia hasta el presente, de lo que es y ha sido, pero esta misma aprehensión significa clausurar este mundo y esta historia, discerniendo lo que en ella hay de racional y formular el concepto que es al mismo tiempo prefiguración de una nueva realidad. La «captación pensante» es entonces ella misma la «cuna de una nueva figura, y por cierto superior». (TWH XII 103, cfr. VG 179) «Cuando un pueblo se asegura su propia determinidad en el horizonte de la absolutez de esta determinación, se encuentra ya en sí más allá de la determinidad limitada».⁸⁶ La filosofía es siempre la conclusión del silogismo, cuyas premisas son las ofrecidas por la historia, y presentando la conclusión ofrece las bases del desarrollo del futuro.

⁸² BLOCH, Ernst, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* (Gesamtausgabe, vol. 8). Frankfurt a.M. 1962, pp. 419s.: «Seine Eule der Minerva wirkt nicht eben als Frühaufsteher, mit Handel und Wandel im Sinn; sie macht sich vielmehr vornehm dagegen». (vers. cast. de W. Rocas et al.: *Sujeto-objeto (El pensamiento de Hegel)*. Madrid 1982, p. 391).

⁸³ BODEI, Remo, «System und Geschichte in Hegels Denken», in: *Ist systematische Philosophie möglich?*, hrsg. v. D. Henrich. Bonn 1977 (Hegel-Studien Beiheft, 17), p. 113: «sondern nur den Willen zu bejahen, daß jedes neu entstehende Zeitalter mit einem neuen qualitativen Sprung entsteht, dessen Ergebnisse nicht voraussehbar sind und das eine neue Philosophie erforderlich macht». Sobre el «salto cualitativo» como paso a una nueva época, cfr. PhdG 15, cast. 12.

⁸⁴ Sobre el sentido de esta distinción entre principio y origen cfr. *Enz* § 11 y el comentario de ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano, *Experiencia y sistema*. Salamanca 1978, pp. 293-296.

⁸⁵ Cfr. BODEI, Remo, *Sistema ed epoca in Hegel*. Bolonia 1975, pp. 13-14.

⁸⁶ ANGEHRN, «¿Razón en la historia? ...», p. 363.

En este sentido E. Bloch habla de que la filosofía, y especialmente la filosofía de la historia de Hegel, tiene dos caras, como el dios Jano: una que mira hacia atrás, y la otra que mira hacia adelante; una representa el Hegel contemplativo y teórico, la otra el Hegel dialéctico y práctico,⁸⁷ de manera que

«La filosofía, aquí, no vuela sólo como el búho de Minerva, *post festum*. Es más bien como actividad subversiva, como lenguaje de una realidad en trance de instaurarse la manera en que la filosofía, sin hacerse abstracta, puede aparecer *ante rem* como Aníbal *ante portas*. Si una gran filosofía enuncia el pensamiento de su tiempo, enuncia también lo que le falta a ese tiempo y lo que llegará a vencimiento en el mundo que viene. Solamente así cumple su tarea de escudriñamiento y de aclaración, avanzando hacia lo que hay en ella de novedad latente: hacia la sociedad mejor, hacia el mundo verdadero».⁸⁸

De hecho, ya entre los primeros discípulos de Hegel hubo interpretaciones en este sentido. Carl Ludwig Michelet (1801-1893), uno de sus seguidores más cercanos, en un artículo publicado en mayo de 1831 (todavía en vida de Hegel, que no moriría hasta el 14 de noviembre de dicho año), afirma que el búho se retira dando lugar al canto del gallo que anuncia la nueva aurora. Y unos años más tarde insistirá en que «la filosofía no es solamente el búho de Minerva [...], sino también el canto del gallo que anuncia la aurora del nuevo día».⁸⁹

En definitiva, con esta metáfora Hegel quiere subrayar que la filosofía presupone la realidad, la experiencia de la realidad y su consideración teórica, que la filosofía no consiste en fantasías más o menos bellas o utópicas, sino en el conocimiento de lo que es, de la realidad, pero el conocimiento de la realidad no tiene por qué reducirse a ser una meditación fatua, sino que es la base y el motor de toda actividad racional. Si por la consideración del ser, de la realidad, de lo sido, la filosofía es mirada hacia atrás, es una actividad crepuscular del espíritu, por el resultado, por el discernimiento de lo racional, por la construcción del concepto, la filosofía mira hacia adelante, hacia la nueva figura del espíritu, hacia la nueva época.

Con toda legitimidad puede tratarse de las dos tareas complementarias de la filosofía: contemplación retrospectiva de lo que es y anuncio de lo que se gesta. De todos modos ambas funciones no tienen el mismo peso en la filosofía hegeliana. La primera es afirmada explícitamente como la propia de la filosofía por antonomasia, y de forma polémica en contraposición a ciertos planteamientos filosóficos que, por su afán innovador mismo, son considerados como basados en la subjetividad y el sentimiento (cfr. prólogo a la FD). La segunda tarea se encuentra insinuada en algunos textos hegelianos y con justicia puede deducirse de la concepción global de la filosofía. En este

⁸⁷ BLOCH, *Subjekt-Objekt*, pp. 227-229; 375s.

⁸⁸ BLOCH, *Subjekt-Objekt*, p. 376: «Der Gedanke fliegt jedenfalls, an dieser hellen Hegelstelle, nicht als Eule der Minerva, *post festum*. Als umwälzende, als Sprache eines Heraufkommenden kann Philosophie vielmehr, ohne abstrakt zu werden, *ante rem* stehen, nämlich so, als stünde sie, wie Hannibal, *ante portas*. Spricht eine grosse Philosophie den Gedanken ihrer Zeit aus, spricht sie ebenso aus, was dieser Zeit fehlt und was in der kommenden fällig ist. So erst wühlt und leuchtet sie dem latent Neuen entgegen, nämlich der besseren Gesellschaft, wahreren Welt». (cast. 349).

⁸⁹ STUKE, Horst, *Philosophie der Tat. Studien zur «Verwirklichung der Philosophie» bei den Junghegelianer und den Wahren Sozialisten*. Stuttgart 1963, p. 64: «daß die Philosophie nicht nur die Eule der Minerva sei, [...] sondern auch der Hahnenschlag der die Morgenröte eines neuen anbrechenden Tages verkünde».

sentido puede inducir a error hablar de que la filosofía hegeliana tiene un doble rostro, si se ponen en el mismo nivel de afirmación las dos tareas.

En todo caso queda claro y afirmado explícitamente por Hegel que la filosofía es siempre disimultánea, levanta el vuelo cuando el día ya declina, cuando llega el ocaso, representando el momento de la captación y discernimiento de lo racional en la realidad, la vuelta a sí del espíritu, la interiorización, que no es mera introspección acósmica, sino asunción de la realidad, haciéndose cargo de ella. Ahora bien, por dicha asunción de la realidad y hacerse cargo de ella, el espíritu está gestando la nueva figura, la nueva configuración o transformación de la misma, y en este sentido, la filosofía es a la vez anuncio de la nueva figura, o canto del gallo. De este modo la filosofía es una manifestación del espíritu, cuyo lugar propio es entre épocas, entre el ocaso de una y la aurora de la siguiente.

5. Conclusión

La riqueza de la concepción hegeliana de la Historia de la Filosofía consiste en unir dos aspectos que frecuentemente se hallan disgregados en otras teorías, a saber, el carácter propiamente filosófico de la Historia de la Filosofía, incluso para Hegel algo parecido al mismo carácter sistemático de la misma, y su carácter histórico. Ello se resuelve con el carácter histórico de la filosofía, de la razón, o de la verdad misma, sin que ello signifique una caída en el historicismo o en el relativismo escéptico, gracias a su concepción lógica de la unión de particularidad y universalidad, de modo que las diversas filosofías múltiples son (y realizan) a través de la historia la filosofía una; el universal se da siempre en y a través de particulares. A ello hay que añadir la teleología immanente que conduce el proceso que une las diferentes filosofías en un proceso unitario y orgánico, de modo que todas ellas producen la una y misma filosofía, aportando principios y determinaciones conceptuales diferentes, que son asumidos por las filosofías posteriores, constituyendo de esta manera un proceso de crecimiento orgánico. Naturalmente todo el proceso es leído desde el concepto unificador, que es a la vez la eternidad del concepto y el presente histórico de la última filosofía.

La segunda aportación, íntimamente unida a la anterior, consiste en el establecimiento de la conexión entre la filosofía y las demás manifestaciones culturales en su sentido más amplio, es decir, de todas las manifestaciones de la actividad humana. Es la conexión entre la filosofía y la política, la ciencia, el arte, la religión, la economía, etc. Lo propio de Hegel consiste en fundamentar dicha conexión sin subordinar ninguna expresión del espíritu; todas ellas dimanar igualmente del mismo espíritu y, por tanto, comparten un mismo aire de familia, el característico de una figura del espíritu, de una época.

Con todo, ahí late una nueva visión de la historia de la filosofía, que deja de ser una historia independiente, autónoma, como si fuera una historia de ideas que se engendra a sí misma. Toda producción del espíritu tiene como marco esencial, como «suelo» y «centro» el Estado, puesto que es el Estado el que posibilita y determina la vida del espíritu. En este sentido puede afirmarse que Hegel, a diferencia de Kant, piensa la historia de la filosofía no sólo como historia de la razón, sino más concretamente como historia del espíritu, el cual tiene multitud de manifestaciones (culturales), las cuales van unidas compartiendo el mismo aire de familia. De este modo puede decirse que la historia de la filosofía en Hegel es una historia estatal-nacional de la filosofía, a diferencia del planteamiento apriorístico y puro de Kant.